

Preotul profesor  
**BORIS BOBRINSKOY**



# ÎMPĂRTĂȘIREA SFÂNTULUI DUH



Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române



# ÎMPĂRTĂȘIREA SFÂNTULUI DUH

Preotul profesor BORIS BOBRINSKOY

# ÎMPĂRTĂȘIREA SFÂNTULUI DUH

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA

PREA FERICITULUI PĂRINTE

TEOCTIST

PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE  
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE  
BUCUREȘTI - 1999

---

Seria **"TEOLOGI ORTODOCȘI STRĂINI"** apare din inițiativa și cu  
purtarea de grijă a Prea Fericitului Părinte Patriarh TEOCTIST

---

Copyright 1992 - Abbaye de Bellefontaine, unde a apărut ediția originală, sub titlul *Communion du Saint-Esprit*.

Această carte apare cu acordul generos  
al Editurii Mănăstirii Bellefontaine (Franța).

Coperta: *Emil Bojin*

© - 1999

Drepturile asupra acestei versiuni în limba română  
aparțin Editurii Institutului Biblic și de Misiune  
al Bisericii Ortodoxe Române

ISBN 973-9332-20-x



## P R E F A Ț Ă

De o viață întreagă, Părintele Boris Bobrinskoy se străduiește să cerceteze taina Duhului și să-l identifice lucrarea în viața Bisericii. Tratatul său, *Le Mystère de la Trinité*, lăsa să se presimtă aceasta; culegerea de față, care reunește studii redactate de-a lungul ultimilor treizeci de ani, o confirmă.

Părintele Boris nu se complace câtuși de puțin în pura speculație, mai ales în ceea ce privește taina Duhului, pentru că vorbim acum despre aceasta. Condamnă, pe bună dreptate, prolixitatea „pneumatologilor”. A vorbi despre Duhul înseamnă a te lăsa purtat de El într-un elan doxologic, așa cum au și făcut, de altfel, urmând Sfântului Vasile, Părinții Sinodului al doilea Ecumenic (381): pentru a chema pe Duhul „de viață dătător”, ei au spus că El trebuie „închinat și slăvit”.

Autorul nostru străbate neobosit calea împărătească a marii patristici, cu vădită predilecție pentru Sfântul Vasile, al cărui *Tratat despre Sfântul Duh* l-a cercetat cu râvnă; dintre bizantini, preferințele sale se îndreaptă spre Nicolae Cabasila, cel care a știut să dezvolte o spiritualitate a laicilor, în care se desfășoară și se interiorizează viața tainelor Bisericii; dintre autorii moderni, îl citează mult pe Pr. Pavel Florensky, un înnoitor ancorat în Tradiție. Însă, originalitatea lui Boris Bobrinskoy constă, după părerea mea, în adâncă cunoaștere pe care o are nu numai despre elenismul creștin, ci și despre ceea ce s-ar putea numi, schematizând, semitismul creștin și rădăcinile sale biblice. Mă gândesc la maniera sa de a analiza afirmarea progresivă a Duhului în Vechiul Testament (o asemenea familiaritate cu Biblia este rară astăzi printre teologii ortodocși, în timp ce, pentru Sfinții Părinți, era pâinea cea de

toate zilele), la faptul că recurge frecvent la tradiția siriană, care nu izolează într-o taină diferită, cea a mirungerii, dimensiunea pnevmatologică a botezului și care celebrează în Euharistie împărtășirea „cu focul și cu Duhul”. Toate acestea nu fac decât să-i îmbogățească și mai mult sinteza.

Întâlnim la Părintele Boris preocuparea, așa spune pastorală, pentru un limbaj reînnoit, nedespărțit de un mod de viață eclezial și, în același timp, mai presus de temeri și de polemici, deschis frământărilor și intuițiilor lumii moderne. Astfel, ajunge să descopere, în adâncul ritualului, puterea profetică a Tradiției adevărate, care cere atât fidelitate, cât și spirit critic și creativitate. Împotriva ispitei către „ecleziolatrie”, el amintește că Biserica nu este nimic prin ea însăși, că adevărata sa realitate este o transparență sacramentală, iar comentariul patristic și liturgic al Evangheliei nu trebuie să o înlocuiască pe aceasta, ci să-i pună în valoare strălucirea.

\*

Din marea bogăție a acestei cărți, așa vrea să rețin mai întâi trei intuiții fundamentale, cu referire tocmai la pnevmatologie:

Prima se referă, după părerea mea, la „odihna” (cuvânt care, în mod paradoxal, trebuie luat în sens dinamic) Duhului în Fiul, în chip nedespărțit în veșnicia dumnezeiască și în Întrupare. Căci - și autorul îl citează aici pe Sfântul Vasile - cuvintele Psalmului 44: „Pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeuul Tău, cu untdelemnul bucuriei” se referă atât la firea dumnezeiască, cât și la iconomia Întrupării. Din veci, Duhul este ungerea Fiului. Întru Duhul sălășluiește Tatăl în Fiul, și Acesta în Tatăl. Duhul poartă Cuvântul, Îl pătrunde, odihnește în El, Se arată prin El.

„Duhul Domnului este peste Mine”, citează Iisus la prima Sa propovăduire publică. Iisus știe că este Uns de Duhul, Care-L umple și-L conduce. Boris Bobrinskoy, după cum vedem, se

alături magistralei afirmații a mitropolitului de Pergam (Ioan Zizioulas) privind „constituția pneumatică a lui Hristos”, constituție pe care - remarcă el - o evoca și Sf. Ioan Gură de Aur care, echilibrând „umanismul” antiohian, sublinia că „Hristos este acoperit din toate părțile de către Duhul Sfânt” și „Duhul Însuși este Cel care L-a zidit”.

Aici intervine o a doua intuiție esențială a Părintelui Boris: cea a unei relații de reciprocitate, de slujire reciprocă între Fiul - deci Hristos - și Duhul. Duhul ni-L dăruiește pe Hristos, și Hristos ne dăruiește pe Duhul. Duhul face posibilă Întruparea și manifestă filiația dumnezeiască în omenitatea lui Iisus. Acesta, prin mijlocirea Sa la Tatăl, face cu putință Cincizecimea. Împreună, Hristos și Duhul Îl revelează pe Tatăl. Duhul ne face să fim părtași la filiația veșnică a lui Hristos. Amândoi, în chip nedespărțit, extind asupra omenirii și universului acest uriaș circuit de viață și iubire căruia Tatăl îi este în același timp izvor și țintă, izvor din care purcede și țintă spre care tinde. Această transparență reciprocă culminează într-un fel de coincidență de-a dreptul apofatică, ne spune Părintele Boris, căci nici o teologie conceptuală nu o poate surprinde deplin. „Domnul este Duh” a îndrăznit să spună într-adevăr Sfântul Pavel (II Cor. 3,17).

Astfel este depășită polemica din jurul lui *Filioque*. Acesta exprimă, stângaci de altfel (căci este vorba, după cum observa Bolotov, de o condiție, și nu de o cauzalitate), dependența Duhului față de Fiul. Trebuie, deci, reasezat în perspectiva unei subordonări reciproce, singura care permite respectul față de persoana și de lucrarea Duhului, fără a-L lega unilateral de instituția eclezială, pe care o însușește, dar care nu-L ține închis în ea.

Cea de-a treia intuiție se referă la prezența și la lucrarea Duhului în omul eclezial. Duhul este Dumnezeuul lăuntric, Dumnezeuul tainic Care Se ascunde în darurile Sale, aproape

confundându-Se cu acestea, așa cum Se ascunde în interioritatea noastră cea mai personală și aproape Se confundă cu ea. Nu este aici nici un fel de imanentism, căci Duhul face din interioritatea pe care o înflăcărează o trans-subiectivitate (cum spunea Berdiaev) deschisă spre lumea de dincolo prin însuși centrul său; de asemenea, El face din ea, în pofida oricărei complezențe narcisiste, o existență în comuniune, în răspândirea iubirii treimice: căci chiar și în figura cea mai opacă El ne dezvăluie icoana lui Hristos. Ajunge astfel la univers, permite omului să-și „enipostazieze” lauda fără cuvinte, căci Duhul mai este și acea Ruah maternă care infuzează viața, face materia fecundă.

Duhul este deci bucurie, frumusețe, milostivire. În Duhul „tresaltă Iisus de bucurie”, ne spune Evanghelia. Dincolo de „patimile” îndurate pasiv, dintre care cea mai grea este moartea, Duhul învierii ne împărtășește bucuria de a fi. Întru El, întreaga noastră capacitate pătimitoare se preface în compasiune activă, creatoare, făcându-ne sensibili la acea frumusețe în care Dumnezeu iese din Sine în întâmpinarea noastră, „frumusețea care provoacă orice comuniune”, cum spunea Dionisie Areopagitul, și care, pentru Boris Bobrinskoy, este criteriul adevărului celui mai profund - „filocalic”.

\*

Gândirea Părintelui Boris Bobrinskoy este profund eclezială. Așa cum Duhul „odihnește” în Fiul din veci, așa cum plinește ungerea mesianică a lui Iisus, tot așa nu încetează să odihnească în adâncurile de taină ale Bisericii, odihnă dinamică, repet, „a harului peste har” care binecuvântează fiecare existență și „îndreptează” către Împărăție. În Duhul Sfânt, Hristos, „Omul durerilor” cel preaslăvit, Se revelează a fi existență comunitară ce asumă întreaga umanitate și transfigurează în chip tainic, sacramental, universul.

Încă de la facerea lumii, ne spune Părintele Boris, evocând simbolul Duhului care, asemenea unei uriașe păsări materne, încălzea sub aripile Sale apele primordiale, apoi, o dată cu plăsmuirea omului, lut însuflețit de Suflarea însăși a lui Dumnezeu, Duhul, printr-o îndelungă și stăruitoare lucrare pregătitoare, face materia și omul să asculte de puterea modelatoare a Cuvântului. Ca și cum materia, potențial sacramentală, s-ar oferi lucrării sfințitoare a omului. Mișcarea Duhului poartă și ritmează evoluția cosmică, apoi „dospește” istoria omenească printr-o exigență mereu înnoită de dreptate, de frumusețe, de depășire creatoare. Și totul se împlinește atunci când Hristos împărtășește Trupului Său eclezial nu numai energiile aparent impersonale ale Duhului, ci însăși Persoana Acestuia.

Boris Bobrinsky dezvoltă o amplă teologie a epiclezei, cu mult peste disputele liturgiștilor. Pentru el, Biserica este însuflețită de o epicleză permanentă, care nu face decât să prelungească, să actualizeze, mijlocirea lui Hristos înălțat de-a dreapta Tatălui, epicleză întemeietoare, s-ar putea spune, care face posibilă Cincizecimea, o Cincizecime niciodată încheiată, tinzând către plenitudinea eshatologică. Astfel, Biserica, întru Duhul, este „misterul” prin excelență, taina unică a Domnului răstignit și preaslăvit. Părintele Boris reia aici viziunea siriană a rolului fundamental al Duhului în sfințirea elementelor, untdelemnul și apa, pe de o parte, pentru un botez care să includă sensul actualei mirungeri, iar pe de alta, pâinea și vinul pentru Euharistie. Biserica nu-și posedă Domnul în chip magic, ci I se oferă. Nu există prefacere sacramentală „automată”, căci epicleza este implorare. În ultimă instanță, implorarea, asumată de mijlocirea cerească a Mirelui, a Căruia credincioșie este de nezdruncinat, se prefacă în certitudine. Epicleza înnoadă astfel „sinergia” ministeriului și a comunității, cea din urmă implorând, cel dintâi adevărind. Este acel *Maranatha* al Bisericii primare, expresie care, așa cum se știe, înseamnă în același timp

și „Vino, Doamne” și „Domnul vine”. Căci dialectica epicletică a pământescului și a cerescului nu poate fi decât o dialectică a Împărăției, dar și a lui *hic et nunc*.

Sacramentalitatea Bisericii se concentrează în Euharistie. Aici, Părintele Boris reia remarcabilele elaborări în acest sens ale diasporei rusești din secolul nostru, în special cele ale lui Nicolai Afanasiev și Alexander Schmemmann. Dar nu uită nici importanța, fundamentală, a botezului, al cărui adevărat Săvârșitor, spune el, este Duhul Sfânt. Desigur, Euharistia și Biserica, în calitate de comunitate euharistică, sunt prin excelență locul Duhului, locul harismelor. Împărtășirea cu Trupul și, încă și mai mult, cu Sângele lui Hristos este simultan împărtășire a Duhului și cu Duhul, căci, așa cum spune Sfântul Efrem (căruia Părintele Boris i-a închinat unul din primele sale studii), „vinul (este) amestecat cu foc și cu Duh”, viziune confirmată de ritul bizantin al *zeon*-ului, așa cum îl interpretează în special Nicolae Cabasila.

În epicleză, Duhul Sfânt este chemat atât peste adunare, cât și peste Daruri; peste adunare ca jertfă, dar și peste jertfa adunării, ceea ce-l face pe Părintele Boris să sublinieze legătura organică dintre sfințire și împărtășire, a căror sinteză este singura în stare să permită o teologie justă a prezenței reale.

Părintele Boris subliniază în mod deosebit corespondența dintre viața sacramentală și viața launtrică. Aici, gândirea sa, asemenea celei a lui Cabasila, este mai puțin monastică din punct de vedere tehnic, și mai mult în acord cu spiritualitatea celor care caută, suferă și încearcă să dea mărturie în lume.

A deveni conștient de plenitudinea Euharistiei înseamnă tocmai a te minuna de Dumnezeu Care Se întrupează și vine către noi, dintr-un adânc mai profund decât înseși viața și moartea noastră, astfel încât putem „să-L mâncăm, să-L bem, să ne unim cu El”, să devenim prin Duhul, în Hristos, fii ai Tatălui. Puțin câte puțin, între cultul exterior al templului și cultul interi-

or al inimii se stabilește necesara corespondență. În timp ce primele generații monastice au pus accentul mai ales pe harul botezului și asceza aspră menită a-l scoate la iveală, Boris Bobrinskoy, pe urmele marilor teologi și părinți duhovnicești ai veacului al XIV-lea bizantin, evocă mai curând bucuria euharistică primită în credință și în dragoste, o dragoste negreșit lucrătoare. „Rugăciunea lui Iisus” devine atunci o jertfă lăuntrică, o epicleză a întregii ființe, căreia, în cele din urmă, îi va răspunde, în taină, flacăra unei Cincizecimi. Și vin, astfel, fără a fi căutate, „roadele Duhului”, printre care cele mai de seamă, dar și cele mai discrete, sunt „deosebirea duhurilor” și milostivirea...

\*

Părintele Boris Bobrinskoy aduce astfel o viziune „inclusivă” (cuvântul îi vine adesea sub condei) a Ortodoxiei. Așa cum spuneam, el vine să ofere o soluție conciliantă polemicii în jurul lui *Filioque*, deplasând problema infailibilității de pe planul juridic, întotdeauna reductor, spune el, pe planul împărtășirii în Duhul Sfânt a poporului eclezial adunat în jurul ierarhiei sale. Cum ar putea, oare, Duhul, Duhul dragostei și al unității, să devină obiect de discordie, se întreabă el așa cum se întreba și Sfântul Vasile, deplângând „noaptea tristă și întunecată ce se întinde peste Biserici”? Ortodoxia nu este proprietara tradiției sobornicești, a cărei păstrătoare se știe a fi. Întorcându-se către propria sa profunzime deseori umbrită de teamă, de orgolii sau de tradiții prea omenești, Ortodoxia nu poate decât să privească cu bunăvoință, să înlesnească, să întărească orice întoarcere la izvoare și, totodată, și orice anticipare a lucrurilor de pe urmă, dinafara hotarelor sale canonice, dar nu dinafara curentului de viață al comuniunii sfinților. Această frumoasă carte este, deci, și o mărturie a ecumenismului duhovnicesc, lipsit de nerăbdare, dar nu și de nădejde.





*Împărate ceresc, Mângâietorul,  
Duhul adevărului, Care pretutindenea  
ești și toate le plinești; Vistierul bu-  
nătăților și Dătătorule de viață, vino și  
Te sălășluiește întru noi și ne curățește  
pe noi de toată întinăciunea și mântu-  
iește, Bunule, sufletele noastre.*



# SFÂNTUL DUH

## PRELIMINARII

Teologia Sfântului Duh - sau pnevmatologia - este nu atât un capitol al teologiei creștine, cât o dimensiune constantă și esențială a oricărei viziuni teologice asupra Bisericii, a spiritualității sale, a experienței sale liturgice și sacramentale. Duhul Sfânt constituie, desigur, obiectul cercetării noastre, dar El este, înainte de toate, Cel pe Care îl chemăm, Cel care veghează la zidirea și înnoirea Bisericii, Cel care revarsă lumina lui Hristos peste orice om care vine în lume.

Acest articol nu are pretenția de a epuiza problemele teologice legate de Sfântul Duh, de ființa Sa veșnică și treimică, de lucrarea Sa în creație, în mântuire, în Biserică, în lume, căci urmează să fie completat de alte studii ale Enciclopediei<sup>1</sup>, ca de pildă: Dumnezeu, Treime, Filioque, har, creație, Cincizecime, Taine, epicleză, comuniune etc.

În articolul nostru, înfățișăm principalele direcții ale pnevmatologiei clasice: lucrarea Duhului lui Dumnezeu în Vechiul Legământ, plinătatea Duhului în Hristos Iisus, evenimentul cincizecimic al Duhului în Biserică, elaborarea dogmei pnevmatologice și, în sfârșit, lucrarea Duhului în Biserică și în viața creștină.

1. Un rezumat al acestui text a fost publicat în traducere engleză în *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, articolul „Holy Spirit”, p.470-472. Textul integral publicat în prezentul volum este inedit.

## ÎNVĂȚĂTURA BIBLICĂ

## A

## Vechiul Testament : „A grăit prin prooroci”

## 1. Generalități. Cuvântul și Duhul

În tipologia Vechiului Testament, legătura dintre *dabar* (cuvânt) și *ruah* (suflare, vânt, duh) este una dintre cele mai importante prefigurări ale teologiei treimice. Dumnezeu pregătea Întruparea lui Hristos prin teofanii prefigurative, ca Îngerul lui Yahve, Norul, prin experiențe profetice și prin viziuni asemenea celor pe care le întâlnim la Isaia și Iezechiel. Cuvântul lui Dumnezeu este viu și sfințitor, pătruns de Duhul, purtat de Suflarea dumnezeiască. Această imagine antropologică sugerează legătura intimă și necesară dintre Persoana dumnezeiască a Fiului și cea a Duhului. În Psalmul 32, 6, se spune : „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor”. În acest verset, vedem legătura dintre cuvântul creator și suflarea dătătoare de viață, ca în primele capitole ale Facerii. Proorocii, însuflețiți de Duhul, rostesc Cuvântul. Cuvântul nu epuizează ființa transcendentă a lui Dumnezeu, ci trimite dincolo de cuvânt, la tăcerea Tatălui, de unde izvorăște Cuvântul.

Frunтариile Duhului par mai mișcătoare decât cele ale Cuvântului. În Sfânta Scriptură este uneori greu să faci deosebirea dintre Duhul lui Dumnezeu și duhul omului. Crearea lumii este continuă și este menținută în permanența ființei și a binelui de către Cuvântul și de către Duhul. Temele Cuvântului și Duhului ni se înfățișează, în Biblie, într-o constantă și profundă inter-relație, astfel încât Aceștia ne apar într-o condiționare intimă și reciprocă.

În antropologia biblică, Cuvântul și Duhul nu sunt niște realități exterioare omului, extrinseci naturii sale, ci fac parte din misterul său ființial, definindu-l și orientându-l totodată ca ființă personală, specifică și ireductibilă, dar și ca ființă comunitară. Cuvântul lui Dumnezeu revarsă și transmite Duhul Sfânt, dar și invers, Cuvântul este revărsat și transmis de către Duhul. Acesta însușește Cuvântul, Îl întrupează în om, făcându-l pe om în stare să primească Cuvântul, deșteptându-i auzul să Îl asculte și să I se supună.

Pornind de la scrierile Vechiului Testament, este necesar să pătrundem în modalitățile specifice ale Cuvântului și ale Duhului. Vom afla o funcție proprie Cuvântului și o funcție proprie Duhului: acestea converg și sunt coextensive, fără a se suprapune sau confunda.

Cuvântul, prin definiție, *Se întrupează*, în timp ce Duhul, tot prin definiție, *întrupează*. Cuvântul *Se întrupează*, *Se revelează*, este receptat de om prin toate simțurile sale, ajungând la acesta oarecum dinafară. Duhul este puterea de întrupare, de prezență, de adevăr, de ascultare, de viață. Fără El, Cuvântul rămâne nelucrător, exterior, lipsit de consistență și de evidență lăuntrică, inactual. Evidența Duhului este tot atât de reală ca și cea a Cuvântului, numai că este de alt ordin. Ea pregătește inima omului spre ascultare, o face capabilă și doritoare să primească Cuvântul, face ca acest Cuvânt să fie fecund, să încolțească și să dea roade. Avem astfel un sens de relație, de slujire reciprocă a Cuvântului și a Duhului în sânul făpturii.

În vremea proorocilor și a leșirii, tema Cuvântului și cea a Duhului se precizează progresiv în texte care reflectă, la rândul lor, tradiții orale mai vechi. Ne gândim la acele texte arhaice potrivit cărora Yahve umbla prin grădina raiului, „în răcoarea serii” (Fac. 3, 8), „răcoare” care este *ruah*, duh, și care poate face obiectul unor traduceri - și deci al unor interpretări - vari-

ate: suflare, vânt. Avem oare de a face cu un element natural, sau mai curând cu un simbol al „prezenței” lui Yahve, sau chiar al mâniei Sale, care îi face pe Adam și pe Eva să se teamă și să se ascundă printre pomi? Dumnezeu umblă, deci, prin grădina raiului, „în răcoarea serii”, și-l strigă pe Adam (Fac. 3, 9). Este aici o apropiere, nedefinită încă, între suflare și cuvânt.

Treptat, Cuvântul Se va cristaliza, Își va dezvălui identitatea, puterea, personalizându-Se chiar, în anumite texte din Psalmi. Aceeași evoluție va avea loc și cu privire la Duh sau la Întelepciune. Dincolo de încercări și de presimțiri, un început de pneumatologie și sofologie se conturează deja, dezvoltându-se în scrierile posterioare Ieșirii.

În strădania de a ne apropia de taina Sfântului Duh, avem de întâmpinat însă problema limbajului, a cuvintelor folosite, a tonului just, a corespondenței, mereu insuficiente, dintre imagini și conținutul abia sesizabil. Această neputință a limbajului omenesc privește, de fapt, (in)capacitatea noastră de a ne apropia de taina lui Dumnezeu, în totalitatea sa, căci până și în deplinătatea evanghelică a Revelației, Treimea dumnezeiască Își păstrează alteritatea, rămânând într-o lumină neapropiată.

Cine L-a văzut sau auzit vreodată pe Duhul lui Dumnezeu? Duhul pătrunde și cercetează adâncurile lui Dumnezeu, este părtaș intim la taina de nepătruns și la plinătatea veșnică a Treimii dumnezeiești, constituind în același timp o prezență dumnezeiască inalienabilă în inima omului, o realitate care reprezintă pentru om atât o deschidere a sinelui său, cât și o împlinire, un elan, dar și o odihnă. Putem noi oare să folosim aceleași concepte teologice și pentru Duhul, și pentru Hristos, adică noțiunile de persoană, de limbaj, de nume?

Tot mai mult, Duhul Sfânt Se impune ca o realitate prezentă, dar ireductibilă, impalpabilă, simplă, dar multiplă și

variata în lucrările Sale, identificându-Se aproape cu ceea ce are omul mai lăuntric și mai adânc, cu rădăcinile ultime ale personalității sale, dar fiind totodată Celălalt, suflarea, flacăra, viața de dincolo care izbucnesc în viața noastră.

## 2. Duhul creator

Împreună cu Cuvântul, Duhul lui Dumnezeu lucrează la facerea lumii, dând viață apelor primordiale cu puterea Sa zămislitoare, insuflându-le sămânța vieții, încălzind materia primară inertă. Referatul biblic de la Facere 1, 2 (*„Pământul era netocmit și gol. Întineric era deasupra adâncului și Duhul (ruah) lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor”*) ridică problema interpretării acestui text cu adânci ecouri, atât în cosmologia creștină, cât și în teologia sacramentală. Să amintim că în limbile semitice, cuvântul *ruah* este de genul feminin, ceea ce permite să se sublinieze „maternitatea” proprie Duhului, Care insuflă viață, fecundează materia și zămislește făpturile.

Purtarea Duhului pe deasupra apelor sugerează exegeților imaginea unor aripi întinse protector (cf. Deut. 32, 11) sau rafalele și vârtejurile de vânt „bătând din aripi” (cf. Ps. 17, 12) pe deasupra haosului. Întâlnim aici un fel de viziune profetică, descriind prezența inițială a Duhului creator deasupra adâncului și desființând, astfel, potențial și efectiv, miturile despre acei monștri care, în străvechile cosmogonii, își ridică dintru adâncuri capetele, ca niște puteri ale răului, împotriva lui Dumnezeu.

*Ruah* din Facere ar fi deci vântul, suflarea lui Dumnezeu, având o lucrare anume de îndeplinit. Dar această misiune nu este oare, încă de la primele versete din Facere, aceea a unei revelații primordiale, fundamentale, a lucrării proprii Duhului Sfânt, lucrare inaugurală, înainte de toate, care creează și face materia (și omul) în stare să primească pe Cuvântul vieții, să se

deschidă către viață prin Acesta? Astfel, în Vechiul Testament, Duhul lui Dumnezeu Se înfățișează în lucrare, într-un lent și tainic proces de creație. La apariția omului, tot Duhul va fi Cel care-i va insufla energia vitală, Care va întrupa în el chipul lui Dumnezeu, Care-l va îndruma către chemarea de supunere fiască față de Tatăl.

Tema apei ca receptacol al Duhului dumnezeiesc avea să joace un rol de seamă în cateheza sacramentală a Bisericii primare, dezvoltată fiind cu precădere în tradiția siriană. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primește de la El virtutea de a da naștere unor ființe care să I se asemene, adică pnevmatice, duhovnicești. Duhul Sfânt face să rodească apa botezului, tot așa cum făcea roditoare, încălzindu-le sub aripile Sale, și apele Facerii: „Duhul Sfânt care, la început, Se purta deasupra lor -spune un imn siriac- le-a înzestrat cu puterea de a da naștere celor duhovnicești și de a zămisli, întru slavă, fii pentru Tatăl”.

În aceste texte liturgice întâlnim și noțiunea unei lucrări specifice Duhului, aceea de maturare<sup>2</sup>, lucrare ce se produce, într-o profundă corespondență, atât în ordinea creației „naturale”, cât și în ordinea nașterii duhovnicești. În amândouă, Duhul pregătește făptura să primească Cuvântul vieții, Care să o instituie, la rândul Său, adică să o așeze și să o mențină în existența adevărată.

În capitolul I al Facerii, preambulul pnevmatologic este urmat de acte și lucrări ale lui Dumnezeu, împlinite, prin însăși rostirea lor, de către Cuvântul viu, lucrător. Dar în această lucrare creatoare, Cuvântul lui Dumnezeu nu este numai precedat de Duhul, ci Acesta Îl și însoțește și-l amplifică răsunetul. Există astfel o simultaneitate a Cuvântului și a

2. Înțeleasă aici ca lucrare de pregătire, dar și de permanentă susținere, a creșterii, a devenirii (de la germinare la coacere sau rodire, de la zămislire la naștere etc., subînțelegând totdeauna procesul: dospirea, clocirea, gestația. N.tr.).



Duhului în întreaga ordine a creației. Biblia atestă acest lucru din plin: „Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor” (Ps. 32, 6). „Va trimite cuvântul Lui și le va topi, va sufla Duhul Lui și vor curge apele” (Ps. 147, 7).

Părinții Bisericii au invocat deseori aceste texte din Psalmi pentru a sublinia complementaritatea Cuvântului și a Duhului, în opera creației, ca și în lucrarea harului, pentru a afirma reciprocitatea „misiunilor” Fiului și Mângâietorului, cele două „mâini ale Tatălui”<sup>3</sup>.

La ivirea omului, chemat la ființă, la înțelegere și la dragoste de către Cuvântul plin de putere al Tatălui, Duhul este Cel pe Care Dumnezeu i-L insuflă acestuia, ca energie vitală, suflare de viață izvorâtă din însăși gura lui Dumnezeu spre a însufla lutul. Duhul este, de asemenea, Cel care întruchi-pează, Care întipărește în om chipul lui Dumnezeu asemenea unei peceti de neșters, este Cel care-l consacră pe om în demnitatea sa împăratească, călăuzindu-l spre împlinirea vocației sale de fiu ascultător al Tatălui.

### 3. Duhul peste popor și peste Mesia

O dată cu căderea în păcat și apoi în vremea pedagogiei divine a Providenței restauratoare, Duhul lui Dumnezeu este acel glas lăuntric care-l cheamă neîncetat pe om la originile sale și-i amintește care-i este destinul. Un glas lăuntric care murmură : „Vino la Tatăl”<sup>4</sup>, o neliniște care-l frământă pe om și-l face să se smulgă din propria-i suficiență.

Toată istoria sfântă a lui Israel, de dinainte de timpul Bisericii, vădește această păsuitoare pedagogie a lui Dumnezeu, Care vorbește unui popor cu „inima învățată”, pe

3. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adversus Haereses* IV, 20, 1, SC 100, p. 267, V, 1, 3 și 6, 1, SC 153, p. 28-29 și 71-73.

4. Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Epistole*, Către Romani, VII,2.

care l-a ales și l-a iubit, cu care S-a logodit în pustiu, căruia îi dezvăluie cuvântul Său prin prooroci. Mâna lui Dumnezeu se înscrie în însăși țesătura evenimentelor istorice, în chemarea proorocilor care transmit cuvântul lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu este mereu prezent, pogoară asupra proorocilor pe care îi inspiră și îi întărește spre mărturie, îi pătrunde pe cântăreți și psalmiști, călăuzește Poporul... El asigură lenta fermentare a sevei, tinzând către coacere, într-o așteptare tot mai nerăbdătoare și mai dureroasă a Izbăvitorului, a timpurilor mesianice, a revărsării Duhului în zilele de pe urmă. Duhul este, de asemenea, puterea credincioșiei Poporului față de Legământul încheiat cu Yahve; este lumina lăuntrică, cea care dăruiește înțelegerea Scripturilor și deslușirea lucrării dumnezeiești în istorie. Numai în lumina Duhului istoria profană devine în întregime istorie sfântă, străbătută de Pronia dumnezeiască, de necurmata bună-voire a lui Dumnezeu de a da viață și de a mântui.

Cartea Judecătorilor ni-i înfățișează pe aceștia purtați cu totul de Cuvânt și de Duh într-o izbucnire neașteptată, greu de stăpânit. În vremea marilor prooroci, însă, se va produce o vădită interiorizare a Suflului - *ruah* - profetic. De altfel, acum nu numai acesta odihnește peste Ilie, ci „*mâna lui Dumnezeu*”, expresie accentuând aspectul de ordine și de autoritate. Si să nu uităm că această „*mână a lui Dumnezeu*”, acest „*deget al lui Dumnezeu*” va fi deseori, în Evangheliile sinoptice, sinonim cu Duhul Sfânt.

Îndeosebi la Isaia și la Iezechiel, manifestarea pneumatică, *ruah*, se precizează ca *teologie* a Duhului. În capitolul 37 de la Iezechiel, binecunoscuta vedenie a oaselor uscate reunește temele Maicii Domnului, a Duhului și a Cuvântului: Mâna Domnului vine peste prooroc, Duhul îl duce în acel câmp al morții, Vocea Domnului îi poruncește să proorocească și el vede venind din cele patru vânturi Duhul care suflă peste oasele casei lui Israel.

În capitolul 36 de la Iezechiel, fiecare Persoană în parte este vizată, dar nu s-ar putea pune în opoziție, totuși, lucrarea „comunitară” și cea „personală” a Duhului. Aici, revărsarea Duhului este legată de un ritual - „stropirea cu apă curată” -, fiind deja sugerat botezul și întreaga teologie neotestamentară a „apei celei vii”, iar urmările darului Duhului sunt arătate limpede: curățirea de întinăciune, eliberarea de idoli, inima de carne, inima cea nouă. Pentru omul astfel pregătit și înnoit de Duhul, Cuvântul devine Cale cu putință de urmat.

Darul profetic, care se manifestă la cei aleși printr-o prezență extraordinară a Cuvântului și a Duhului, vestește astfel o revărsare a Duhului, atât peste întreg Poporul, cât și peste fiecare persoană, în chip nedespărțit peste toți și peste fiecare în parte, pentru a face cunoscut și a împlini Cuvântul lui Dumnezeu.

Într-un mod privilegiat, îngemănata prezență și lucrare a Cuvântului și a Duhului ia chip și formă în mesianismul biblic, cu toate că dimensiunea pnevmatologică a acestuia a fost adesea trecută cu vederea.

Întreaga istorie a lui Israel este așadar o răbdătoare pedagogie divină, în care Duhul lui Dumnezeu pătrunde proorocii, inspiră înțelepții, întărește martorii și pe sărmanii lui Yahvé. Prin persoana aleșilor Săi, Duhul Sfânt sfințește întreg poporul.

Dacă Mesia va putea urma Cuvântul Legii date de Dumnezeu lui Moise și va putea împlini dreptatea încă de aici de pe pământ, aceasta se datorează faptului că Duhul lui Dumnezeu va fi peste El (Is. 61, 1). Proorocul însuși poate aduce mărturie Cuvântului numai pentru că Duhul Sfânt a pus stăpânire pe el. Dacă Ebed Iahve, „Robul lui Dumnezeu”, dar, în același timp, și „Omul durerilor”, este cel care „aduce neamurilor mântuirea”, aceasta este pentru că „Duhul lui Dumnezeu odihnește peste El”. Dacă, în sfârșit, întreg poporul va fi într-o zi capabil să se alipească launtric de Cuvânt, aceasta

se va întâmpla numai pentru că inima fiecăruia va fi înnoită de Duhul.

Duhul profetic și împărătesc odihnește în cele din urmă peste „*Slujitorul fără de prihană*”. Acesta va vesti (profetic) neamurilor dreptatea, o va instaura (împărăția) prin propriile Sale suferințe, suferind (sacrificiu cultural) ca o jertfă bineplăcută. În El se desăvârșește noua închinare în Duh și în Adevăr.

Această constantă complinire: a Duhului și a Cuvântului, a Duhului și a celor aleși, a Duhului și a Slujitorului, își află desăvârșita împlinire în ungerea baptismală a lui Iisus de către Duhul. Acum, Alesul lui Dumnezeu nu rostește, doar, ca dinafară, Cuvântul lui Dumnezeu, ci îl întrupează și-l manifestă epifanic.

## B

### Noul Testament. Duhul lui Hristos

#### 1. *Duhul Sfânt peste Hristos*

Chiar dacă limbajul Evangheliilor poartă încă pecetea pnevmatologiei veterotestamentare, prezența Duhului începe să devină copleșitoare, îndeosebi în Evanghelia după Luca, unde ea constituie cu adevărat cheia și trăsătura cea mai evidentă a hristologiei.

„Înaintemergătorii” lui Iisus, Ioan Botezătorul, Simion, Elisabeta și, desigur, Maria, sunt plini de Duh Sfânt și participă la taina Întrupării Cuvântului. În vremea Întrupării, Duhul Sfânt este *Duhul Întrupării*, Cel în Care și prin Care Cuvântul lui Dumnezeu pătrunde în istorie, Cel care Îi pregătește un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului.

Evangheliștii sunt unanimi în a afirma lucrarea proprie Duhului în Întruparea lui Iisus (cf. Mat. 1, 20-21; Luc. 1, 31 și 35). În continuare, întreg rolul Duhului constă în manifestarea deplină a filiației dumnezeiești în omenitatea lui Iisus.

Botezul lui Iisus în Iordan de către Înaintemergătorul este o etapă majoră în revelația Duhului, Care purcede din Tatăl și odihnește peste Fiul, însoțind și confirmând astfel mărturia Tatălui. Revelație a mișcării veșnice a Duhului Tatălui Care sălășluiește în Fiul din veșnicie. Duhul Sfânt este Duhul lui Iisus: El Îl pătrunde și Îl manifestă, Îl revelează lumii. În pogorârea Duhului, Tatăl sălășluiește în Fiul și Fiul în Tatăl, Tatăl iubește pe Fiul și Fiul iubește pe Tatăl, Iisus recunoaște și ascultă glasul Tatălui.

Cele dintâi cuvinte rostite de Iisus în slujirea Sa publică exprimă clar conștiința Sa că El este Hristosul, că este uns de către Duhul și pătruns de Acesta (cf. Luc. 4, 18 și 21, Mat. 12, 17-18) și chiar condus de El (cf. Mat. 4, 1, Marc. 1, 12). De acum înainte, sfințit de ungerea Duhului care sălășluiește în El și Care îl trimite, Iisus aduce Vestea cea Bună celor săraci. În Duhul săvârșește El minuni, tămăduiește pe cei bolnavi, înviază morții, alungă demonii. În lumina Duhului vestește Evanghelia.

Evangheliile ne spun că, în diferite împrejurări, Iisus Se ruga. De fapt, Iisus *era El însuși rugăciune*, căci Duhul rugăciunii, Care purcede de la Tatăl, odihnea peste El („*Tu ești Fiul Meu*”) și Se înălța către Tatăl într-un suspin neîncetat („*Avva, Părinte*”), într-o alternanță nesfârșită de iubire și de unitate. Nici o părticică, nici o clipită din viața pământească a lui Iisus nu poate fi concepută în afara acestei rugăciuni a Duhului și întru Duhul, acestei flăcări a Duhului care-L aprindea în întregime, într-o mișcare nesfârșită și o odihnă deplină de *a fi la Tatăl, în sânul Său* (cf. Ioan 1, 1 și 18, I Ioan 1, 2).

Toate rugăciunile, sau, mai curând, *întreaga rugăciune* a lui Iisus este în Duhul (cf. Luc. 10, 21, Ioan 11, 33 și 41, 4,23). Rugăciune neîncetată, în care întreaga ființă a Mântuitorului este definită într-o relație existențială constantă cu Tatăl, în Duhul. Pe deplin și întotdeauna întors către Tatăl, El este întru Du-

hul. Duhul Sfânt este astfel mediul, locul negrăitului schimb de cuvinte treimice veșnice: „*Tu ești Fiul Meu*” și „*Avva, Părinte*”.

Lumina orbitoare a Taborului, albul strălucitor al veșmintelor Domnului, norul luminos care-L învăluie pe Iisus iar pe apostoli îi face să se arunce la pământ de teamă, sunt tot atâtea manifestări ale prezenței Duhului, semne ale bunăvoinței Tatălui în Fiul Său Cel Preaiubit.

De la Întrupare până la Înălțare, întreaga viață pământească a lui Iisus este o viață plină de Duhul, plină de darurile Acestuia, de semnele Sale, de suflarea și de focul Său, trecând astfel prin Patimi, prin Cruce, prin sărăcia supremă în care Iisus realizează idealul Fericirilor și al cărei unic și mare exemplu este chiar El: „*Fericit cel sărac cu Duhul, că a aceluia este Împărăția cerurilor*” (cf. Mat. 5, 3 și I Petr. 4, 14).

Iisus Se sfințește pe Sine în Duhul (Ioan 17, 19), în Duhul Se oferă Tatălui asemenea unei jertfe fără de prihană (Evr. 9, 14) și, potrivit relatării făcute Patimilor de către Luca (23, 46) și Ioan (19, 30), dându-Și ultima suflare, El „*Își încredințează Duhul în mâinile Tatălui*”. Ca răspuns la acest dar ultim al Duhului, Tatăl înviază pe Fiul din morți prin același Duh (Fapt. 2, 32-33). De acum înainte, Duhul va fi, deci, și puterea irezistibilă care sfărâmă pecetea mormântului gol, și bucuria copleșitoare care umple femeile mironosițe și ucenicii, și lumina orbitoare a Învierii, prezență care rămâne în Iisus chiar și în moarte și pe care iadul nu o poate înghiți.

La Învierea Domnului, întreaga creație se pregătește să treacă un prag al ființei, într-o nouă devenire a Bisericii, în trimiterea cincizecimească a Duhului. Cincizecimea (care se perpetuează în Taine) apare, deci, ca țelul ultim al economiei dumnezeiești pe pământ: „*Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins!*” (Luc. 12, 49). Hristos Se reîntoarce la Tatăl pentru ca Duhul să Se pogoare în lume (cf. Ioan 16, 7).

Toate aceste imagini biblice, care exprimă legătura dintre Iisus și Duhul, pot fi interpretate fie ca atare, literal, fie figu-

rat; ele pot semnifica în același timp o prezență activă sau tăcută, care se poate interpreta, la rândul său, astfel:

a) în sensul pasivității omenității lui Iisus, pătrunsă de Duhul și condusă de El (Mat. 4, 1 și trim. par.), trimisă de Acesta la propovăduire (Luc. 4, 18), înflăcărată de Duhul în rugăciune (Luc. 10, 21), înviată (Rom. 8, 11) și înălțată de Același Duh în slava dumnezeiască,

b) sau în sensul în care Hristos Îl are pe Duhul, ceea ce definește personalitatea desăvârșită și de nepătruns a lui Hristos Iisus Însuși, Care, prin chiar condiția Sa dumnezeiască, este lăcașul deplin al Duhului Sfânt.

Deslușirea, de către evangheliști, a lucrării Duhului în evenimentele majore din viața lui Iisus nu exclude însă celălalt limbaj, voalat, în care persoana Duhului rămâne mai mult anonimă, ascunzându-se în spatele simbolurilor (degetul lui Dumnezeu, putere, lumină, nor, Împărăție) și fiind nedespărțită de trăirea roadelor Împărăției (pace, bucurie, blândețe, milostivire, înțelepciune, îndrăzneală...).

Acest anonim al Duhului este confirmat de cuvintele Sfântului Pavel, cum că *„întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii”* (Col. 2, 9, cf. Ioan 1, 14). În astfel de expresii pauline sau ioaneice, presimțim că Duhul Se ascunde și Se confundă întrucâtva cu darurile Sale, cu energiile Sale, care sunt strălucirea veșnică a Preasfintei Treimi. Aceste intuiții profund scripturistice sunt dezvoltate în chip magistral de către teologia bizantină și palamită.

Transparența reciprocă dintre Iisus și Duhul culminează într-o taină negrăită de „coincidență” constitutivă, pe care o teologie pur conceptuală nu o poate reda pe deplin. Dragostea treimică desăvârșită este cea care postulează această coincidență deplină, fără confundarea - sau amestecarea - Persoanelor. Această coincidență permite lămurirea aspectului de necesitate organică și internă a prezenței Duhului în acea *praeparatio evangelica* reprezentată de Vechiul Legământ, în

viața și lucrarea lui Hristos Însuși. Mai mult decât atât, ea ne ferește să considerăm trimiterea cincizecimică a Duhului peste Biserică drept secundară sau exterioară în raport cu lucrarea mântuitoare a lui Hristos. Tot această coincidență ne interzice să situăm iconomia eclezială și sacramentală a Duhului Sfânt într-o relație de cauzalitate unilaterală cu taina pascală. Toate aceste categorii conceptuale sunt deci legitime și necesare, dar numai în contextul de reciprocă revelare și slujire dintre Domnul și Duhul, dincoace de misterul apofatic al unității Ipostasurilor dumnezeiești.

## 2. Împărtășirea Duhului de către Hristos

Certitudinea venirii Duhului este afirmată în propovăduirea lui Iisus. Dacă ne amintim de tâlcuirea făcută de Iisus Însuși la cuvintele din Tatăl nostru: „*Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi*” (cf. Luc. 11, 13), înțelegem atunci că toate cele trebuincioase omului: pâinea, focul, apa, lumina... (cf. Luc. 12, 49), sunt semne ale Duhului și prilej de a-L vesti pe El.

Iminența Patimilor prilejuiește Mântuitorului o ultimă și supremă învățătură cu privire la Sfântul Duh, în Cuvântarea de despărțire (Ioan 13, 31 - 16, 33) și în Rugăciunea arhierească (Ioan 17, 1-26), care alcătuiesc, împreună și în chip nedespărțit, marea „mângâiere”. Făgăduința Sfântului Duh este făcută aici în chip mai solemn decât oricând, în contextul „plecării” Mântuitorului, plecare ce-și dobândește astfel sensul deplin, acela de condiție necesară a trimiterii Duhului Sfânt.

Duhul Sfânt este porunca cea nouă a iubirii pe care Iisus o dă ucenicilor Săi (Ioan 13, 34). Dar El este și mulțimea acelor lăcașuri ale Tatălui, unde Iisus Se duce să ne „gătească loc” (14, 2-3). Este împlinirea cererilor pe care ucenicii le-au adresat Tatălui, în Numele lui Iisus (14, 13-14). Este plinătatea revelației și a cunoașterii desăvârșite (14, 26). Este pacea lui



Hristos care alungă teama și tulburarea din inimile noastre (14, 27). Este puterea de a-L mărturisi pe Hristos, în fața oamenilor, a neamurilor, a lumii, cu prețul vieții, până la moarte (15, 20, 26-27).

Iisus, pentru că „*este Duh*” (Ioan 4, 24 și II Cor. 3, 17-18) din veșnicie, iar „*în vremea viețuirii Sale în trup*” este pe deplin pătruns de Duhul și unit cu Acesta până în rădăcinile cele mai profunde ale ființei Sale divino-umane, Îl poate împărtăși oamenilor în permanenta Cincizecime a Bisericii, care este Trupul Său și Templul Duhului.

### 3. *Duhul Cincizecimii*

Darul Cincizecimii este împlinirea necesară a tainei pascale. Pătruns de Duhul, Hristos devine Dătătorul Duhului în dimineața Cincizecimii, în Foișorul de sus. Atunci, Biserica, botezată și regenerată prin Sângele lui Hristos, este pecetluită, întărită o dată pentru totdeauna în viața cea nouă care este viața Duhului, viață în Duhul lui Dumnezeu.

În viața Bisericii primare, Duhul constituie o realitate de zi cu zi, pe care creștinii o cunosc nemijlocit: „*Duhul să nu-L stingeți*” (I Tes. 5, 19), „*vă umpleți de Duhul*” (Efes. 5, 18), „*cu duhul fiți fierbinți*” (Rom. 12, 11).

Sfântul Pavel descrie pe larg experiența duhovnicească a Bisericii întru Duhul: „*Iubirea lui Dumnezeu s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt, Cel dăruit nouă*” (Rom. 5, 5). Cap. 8 din Epistola către Romani expune în amănunțime viața nouă a creștinului în Duhul. În sânul personalității noastre reînnoite, în duhul nostru, Sfântul Duh Însuși este Cel care lucrează, Care vorbește, Care suspină, Care Se roagă (8,26).

În scrierile pauline, surprinde deseori caracterul extraordinar al manifestărilor Duhului în comunitățile creștine. Fie la creștinii din Galatia (Gal. 3, 2), fie la cei din Macedonia (I Tes. 1, 8), sau la cei din Corint (I Cor. 2, 4 și II Cor. 12, 12), con-

vertirea la Hristos este însoțită de semne văzute ale prezenței Duhului, la fel ca și propovăduirea Evangheliei de către Pavel (Gal. 3, 5).

Cu toate acestea, viața cea nouă în Duhul, întru Duhul, pare a fi mai importantă decât aceste fenomene trecătoare, oricât de extraordinare ar fi ele: „*Roadă Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, facerea de bine, credința, blândețea, înfrânarea, curăția*” (Gal. 5, 22; cf. Rom. 14, 17). Exaltarea entuziastă nu prezintă suficiente garanții asupra autenticității darurilor duhovnicești. Criteriul hotărâtor al judecății, al discernământului duhovnicesc îl constituie mărturisirea dumnezeirii lui Iisus (cf. I Cor. 12, 3; I Ioan 4,1).

Dacă rațiunea de a fi a Bisericii este aceea de a-L invoca pe Iisus ca Domn, iar creștinii Bisericii pauline sunt numiți „*cei ce cheamă numele Domnului nostru Iisus Hristos în tot locul*” (I Cor. 1, 2), Duhul Sfânt este Cel fără de care această invocare a lui Iisus ca Domn nu ar fi cu putință (cf. I Cor. 12, 3). Pe de altă parte, această invocare continuă în Duhul pre-schimă Biserica însăși într-o comunitate euharistică, adăpată la „*băutura duhovnicească*” (cf. I Cor. 10, 4). Tocmai în contextul euharistic al adunărilor creștine își dezvoltă Sfântul Pavel învățătura sa cu privire la darurile duhovnicești. Adunarea euharistică și harismele nu pot fi despărțite .

Lucrarea Duhului constă deci în zidirea Trupului unic al lui Hristos care este Biserica, diversificând harismele și slujirile, dar aceasta întotdeauna în perspectiva unității edificiului duhovnicesc ale cărui pietre sunt creștinii (cf. I Cor. 12 și 13).

Chiar dacă în epistolele pauline, Duhul este izvorul și dăătorul harismelor, Cel care deșteaptă vocațiile sau slujirile, în altă parte, cuvântul lui Iisus ne învață că Duhul „*nu va vorbi de la Sine... Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti*” (Ioan 16, 13-14). Slujirile și harismele nu pot exista în

afara referirii constante și necesare la unicul Purtător al Duhului, Cel în care se unesc toate darurile și toate slujirile. Hristos este Slujitorul altarului (Evr. 8, 2), Arhiereul (5, 6), Apostolul (3, 1), Slujitorul (Rom. 15, 8; Luc. 22, 27), Păstorul (I Petr. 2, 25), Învățătorul (Mat. 23, 8; Ioan 13, 14).

Înaintea tuturor darurilor Duhului și ca o sinteză a acestora, Sfântul Pavel așază dragostea: *„Râvniți însă la darurile cele mai bune și vă arăt încă o cale care le întrece pe toate”* (I Cor. 12, 31). Dragostea nu este, deci, un dar printre altele, ea este plinătatea Duhului, fără de care orice dar, chiar și cel mai desăvârșit (cunoașterea, credința, mucenicia, darul face-rii de minuni) nu are nici un preț. Dragostea este liantul, țesu-tul conjunctiv care dă viață slujirilor, care le înrudește cu slu-jirea Celui Unic, a Slujitorului prin excelență.

## PĂRINȚII SI SINOADELE

### A

#### Slujirea Duhului în Biserică

Scrierile patristice oglindesc în aceeași măsură ca și Noul Testament mărturisirea fundamentală de credință a Bisericii în Iisus Hristos Cel mort și înviat, în certitudinea trăirii pre-zenței Duhului de viață dătător. Mai mult decât o reflexie asupra Duhului, Părinții ne împărtășesc o experiență a Duhului Însuși în Biserică.

De altminteri, tema Duhului nu era încă prea distinctă în gândirea teologică de dinaintea sinoadelor de la Niceea și Constantinopol. Se poate remarca, atât în Răsărit cât și în Apus, la Roma ca și la Alexandria, absența aproape totală a referirilor la lucrarea Duhului Sfânt în ordinea creației, excepție făcând doar Sfântul Irineu din Lyon.

Anumite expresii hristologice din primele veacuri lasă impresia unei confuzii între Fiul și Duhul Sfânt: „Nu este nici o deosebire dacă spui că proorocii erau inspirați de Duhul sau iluminați de Cuvântul - scria Sfântul Teofil al Antiohiei (sec. II) - din moment ce *Cuvântul este Duhul lui Dumnezeu*”<sup>5</sup>. Cu toate acestea, dincolo de arhaismul limbajului, se poate desluși un sens eminamente pozitiv în intuiția fundamentală și adevărată pe care aceste expresii o conțin, și anume că Duhul Îl umple pe deplin pe Hristos în timpul vieții Sale pământești, tot așa cum odihnește peste Hristos pururea, neamestecat, desigur, dar și nedespărțit.

## B

### Sfântul Irineu de Lugdun (Lyon). Duhul și Biserica

Sfântul Irineu, ca și autorii creștini ai primelor trei veacuri, nu face încă speculații asupra a ceea ce se vor numi „relațiile imanente” veșnice dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Tot ceea ce caută să aprofundeze și să propovăduiască referitor la Sfânta Treime privește numai și numai mântuirea noastră. Viziunea sa teologică asupra lumii și a omului este întotdeauna treimică. Repetă adesea că Tatăl, cu Măinile Sale, care sunt Cuvântul și Duhul, l-a făcut pe om, plămădindu-l din țărână și din Duhul Sfânt. Cuvântul și Duhul constituie astfel cei doi mijlocitori ai revelației iubirii și comuniunii cu Tatăl.

La Sfântul Irineu se poate observa o dublă mișcare a harului treimic: pe de o parte, împărtășirea harului dumnezeiesc pe care Tatăl îl dăruiește Fiului, iar Fiul îl revarsă asupra Bisericii, har care este Duhul; pe de altă parte, același Duh este Cel care readuce făptura la Tatăl, prin Fiul. Duhul Sfânt nu cunoaște limite în lucrarea Sa de pătrundere a acestui

aluat omenesc din care trebuie să plămădească o unică Pâine, Trupul lui Hristos. Este o aceeași lucrare a Duhului, asupra Fiului dar și asupra Bisericii, în taine ca și în omul însuși.

Chiar dacă Duhul este prezent la crearea lumii și în lucrarea proniatoare, rolul Său specific este însă cel de sfințire, adică de împlinire a țelului dumnezeiesc, rolul Celui care ne readuce la Tatăl: „Cei care sunt purtători ai Duhului lui Dumnezeu sunt conduși la Fiul; Fiul, însă, îi înfățișează Tatălui, iar Tatăl le dăruiește nestricăciunea. Deci, fără Duhul nu este cu putință să vezi pe Fiul lui Dumnezeu, iar fără Fiul nimeni nu se poate apropia de Tatăl, căci cunoașterea Tatălui este Fiul, iar cunoașterea Fiului lui Dumnezeu se face prin mijlocirea Duhului Sfânt. Cât privește Duhul, El este dăruit, după voia Tatălui, de către Fiul, ca Slujitor, și anume cui voiește și cum voiește Tatăl”<sup>6</sup>.

În planul vieții bisericești, Duhul este factorul de unitate prin excelență. Sfântul Irineu subliniază legătura care unește Duhul cu Euharistia. El vede jertfelnicul Euharistiei ca pe o vatră de la care primim o pregustare a vieții veșnice, printr-o lucrare proprie Duhului: „Însuflețiți de aceleași simțiri, ucenicii aduceau slavă lui Dumnezeu, în timp ce Duhul aduna la un loc semințiile despărțite și aducea ca ofrandă Tatălui pârga tuturor neamurilor. Iată de ce și Domnul făgăduise să ne trimită un Mângâietor care să ne ducă la împăcarea cu Dumnezeu (...) Căci, așa cum din făină uscată nu poți, fără apă, să faci un singur aluat și o singură pâine, tot așa și noi, mulțime cum eram, nu puteam să devenim una în Hristos Iisus fără Apa venită din cer”<sup>7</sup>.

Euharistia este împărtășirea Duhului tot atât cât și împărtășirea Cuvântului. Sinteza treimică a Sfântului Irineu reunește mărturisirea de credință tradițională, experiența sacramentală

6. *Dem. apost.* 7.

7. *Adv. Haer.* III, 17, 2.

și duhovnicească și doctrina teologică într-un mod mult mai deplin decât toți predecesorii și contemporanii săi. El a fost primul teolog care, în mod consecvent și susținut, a plasat Persoana Sfântului Duh într-un sistem pe deplin trinitar.

## C

### Origen

Pentru a formula o judecată dreaptă, este pe cât de necesar pe atât de dificil să distingem în scrierile lui Origen ceea ce constituie mărturia credinței ecleziale, care merge până la martiriu, de ceea ce aparține îndrăznețului și vigurosului teolog, atunci când cercetează înălțimile neapropiate ale Ființei dumnezeiești și veșnice.

În *Tratatul despre rugăciune*, Origen stabilește o anume progresie în cunoașterea Prea Sfintei Treimi. Doar lucrarea lui Hristos nu este suficientă pentru a împărtăși revelația deplină a Treimii: „Avem nevoie de încă Cineva care să ne deschidă și să ne dezvăluie toate (...) Altfel nimic nu va fi considerat încheiat de către cel căruia îi lipsește Duhul Sfânt, prin Care se împlinește taina Prea Sfintei Treimi”<sup>8</sup>.

Se cunosc tendințele subordinaționiste ale teologiei trinitare la Origen, care au dus la condamnarea sa de către Sinodul V Ecumenic de la Constantinopol (553). Doctrina sa despre cele trei sfere de influență (Tatăl dăruiește ființa, Fiul, raționalitatea, Duhul, sfințenia) este o consecință riguroasă a acestora. Limitând astfel rolul Sfântului Duh la sfințirea în Biserică, Scriptură și Taine, Origen tinde să-L excludă de la orice participare directă la lucrarea creatoare a Tatălui și la cea mântuitoare a Fiului. Aceeași tendință se întâlnește și la Părinții de dinainte de Niceea, cu excepția Sfântului Irineu.

Pe de altă parte, Origen ar putea fi considerat un precursor și în ceea ce privește anumite învățături în spiritul doctrinei *Filioque*, dată fiind afirmația sa că Duhul purcede și de la Fiul<sup>9</sup>.

În general, la Origen, hristologia Evangheliilor lasă prea puțin loc acțiunii Duhului Sfânt în Iisus; dacă Duhul Se pogoară și sălășluiește în Iisus la botez, aceasta este numai pentru a putea fi împărtășit credincioșilor, încă din noaptea Învierii Domnului.

În schimb, în timpul Bisericii, Duhul este modul necesar al prezenței lui Hristos, Sfânta Scriptură fiind lăcașul inspirației Duhului Sfânt, căci Acesta sălășluiește în Scriptură în aceeași măsură ca și Cuvântul: Hristos este cheia acesteia, iar Duhul, suflarea. În tălmăcirea Scripturii își dă Origen frâu liber inspirației, deschizându-se cel mai mult revărsării Duhului.

## D

### Dumnezeirea Sfântului Duh. Sfântul Atanasie

Raționamentul teologic al Sfântului Atanasie este riguros. În *Scrisorile către Serapion* susține dumnezeirea Duhului Sfânt, alături de cea a Tatălui și a Fiului. Spre deosebire de Origen, Sfântul Atanasie extinde rolul Duhului la sfera creației: „Una este, deci, virtutea lucrătoare a Treimii”<sup>10</sup>. Astfel, curentul sfințitor pornit de la Tatăl ajunge neabătut la fapte, prin Fiul, în Duhul Sfânt<sup>11</sup>. Sfântul Atanasie dezvoltă cu fermitate ideea unei prezențe și a unei comuniuni reciproce a Fiului și a Duhului, asemănătoare celei a Fiului cu Tatăl: „Nu este îngăduit a așeza Duhul Sfânt printre fapte, El, Care este întru Fiul și are pe Fiul în El, nici de a-L despărți de Cuvântul și de a știrbi astfel Treimea”<sup>12</sup>.

9. Cf. *Îndeosebi Comm. in Jo.* 2,10.

10. *Scrisori către Serapion*, 1,31.

11. *Ibid.*, 1,20.

12. *Ibid.*, 1,21.

## E

Părinții capadocieni:  
treimea care a cântat Treimea

Așa i-a numit tradiția ortodoxă. Într-adevăr, între cei trei teologi: Sfântul Vasile cel Mare, prietenul și părtașul său întru ucenicie, Sfântul Grigorie Teologul, și fratele său, Sfântul Grigorie de Nyssa, aflăm o vădită înrudire spirituală, o adevărată „comuniune” de duh și de gând, care i-a făcut pe ultimii doi să poată continua gândirea și strădaniile celui dintâi.

Cu toate acestea, caracteristica proprie fiecăruia dintre cei trei Capadocieni iese cu putere în evidență. Dimensiunea pastorală și pedagogică a operei Sfântului Vasile își pune pecetea pe „economia sa doctrinală”, iar sensul rolului propriu al Ipostasurilor dumnezeiești și puterea sfințitoare a Duhului Sfânt rămâne linia de forță a geniului său teologic.

Sfântul Grigorie de Nazianz tâlcuiește în chip mai deslușit dumnezeirea Duhului și cântă neasemuit înălțimile Duhului în taina cincizecimică a Bisericii.

Sfântul Grigorie de Nyssa pune bazele unei teologii a Numelor divine, considerate ca energii veșnice (Împărăție, Înțelepciune, Ungere etc.) comune Persoanelor treimice, dar asumate de fiecare dintre Acestea în mod propriu și unic.

Regăsim la Sfântul Vasile cele două mișcări ale harului treimic, *către Tatăl și de la Tatăl*: „Calea cunoașterii lui Dumnezeu merge deci *de la* Duhul care este unul, *prin* Fiul care este unul, *până la* Tatăl care este unul, iar în sens invers, bunătatea firească, sfințenia firii și demnitatea împărătească se revarsă *de la* Tatăl, *prin* Fiul Cel Unul Născut, *până la* Duhul”<sup>13</sup>.

Darul Duhului este condiția prealabilă pentru a contempla Cuvântul, El Însuși chip al Tatălui: „Când, sub influența unei

13. *Despre Sfântul Duh* XVIII, 47, SC 17 bis, p.413.



puteri iluminatoare, îți îndrepti privirea spre frumusețea Chipului lui Dumnezeu cel nevăzut și prin ea te înalți până la spectacolul desfătător al Arhetipului, Duhul cunoașterii este nedespărțit de aceasta, dăruind în El Însuși, celor care doresc să privească Adevărul, puterea de a vedea Chipul; nu lasă să fie descoperit dinafară, ci în Sine arată slava Fiului Unuia Născut, iar adevăraților închinători le dăruiește știința lui Dumnezeu<sup>14</sup>.

Când caută să exprime în mod adecvat interioritatea Duhului în inima celor sfințiți, Sfântul Vasile folosește o imagine spațială, cea a „locului” sau a „spațiului”: Duhul Sfânt este locul adevăratei închinări. „Astfel, Duhul este cu adevărat locul sfinților, iar sfântul este pentru Duh un loc al Său, întrucât se oferă să locuiască cu Dumnezeu și se numește templul Său”<sup>15</sup>.

Duhul Sfânt este deci „locul” și „spațiul” închinării, într-o mișcare ascendentă, căci fără Duhul suntem ca și întemnițați; dar El este și locaș al sfințirii treimice, într-o mișcare descendentă, până la noi. Inima omului este lăcașul Duhului, îndeosebi inima sfinților. Desigur, „sfinții nu primesc decât o împărtășire parțială a Duhului”<sup>16</sup>, precizează Sfântul Vasile, în timp ce „între Duhul și Fiul, între Uns și Ungere, între Împărat și Împărăție nu este nici o distanță”<sup>17</sup>. „Cuvântul și Duhul, scrie Vladimir Lossky, rezumând în chip fericit gândirea Părinților capadocieni, cele două raze ale aceluiași soare, sau mai curând doi noi sori, sunt de nedespărțit în lucrarea Lor de manifestare a Tatălui”<sup>18</sup>.

Împotriva pnevmatomahilor, care au constituit ultimul val al arianismului în declin în timpul celei de-a doua jumătăți a sec. IV, Sfântul Vasile a aplicat „economia doctrinală”, acea

14. *Ibid.*

15. *Despre Sfântul Duh*, XXVI, 62, SC 17 bis, p.473.

16. *Comm. in Ps.*, 44,8.

17. Grigorie de Nyssa, *C. Eun.*, 2,2.

18. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p.60.

prudență pastorală care ocolește discuțiile asupra termenilor, învățând esențialul credinței. Geniul teologic al Sfântul Vasile, și nu mai puțin tactul său duhovnicesc, l-au ajutat să găsească cuvintele potrivite pentru a vorbi de dumnezeirea Duhului, situând taina Sfântului Duh în cadrul lucrării Sale sfințitoare, în mișcarea însăși de închinare, al cărei izvor și forță este tocmai Duhul. Evitând „deoființimea” simbolului niceean, el afirmă în primul rând egalitatea de cinstire și deci de închinare care se cuvine Duhului tot atât cât și Tatălui și Fiului, situându-se de la bun început în cadrul limbajului evlaviei liturgice și al trăirii duhovnicești.

Trebuie amintit că Sinodul Ecumenic de la Constantinopol (381), care avea să reabiliteze definitiv dogma dumnezeirii Sfântului Duh, reține termenii inspirați de Sfântul Vasile: „(Cred) întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care de la Tatăl purcede, *Cela ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci*”.

## F

### Școala exegetică din Antiohia

Este instructivă, pentru început, o juxtapunere a doctrinei teologice a celor doi principali dascăli din Școala antiohiană, Teodor de Mopsuestia și Sfântul Ioan Gură de Aur, amândoi ucenicii marelui exeget antiohian Diodor de Tars. În primul rând, se observă locul preponderent acordat lucrării Sfântul Duh în sistemul hristologic al lui Teodor. Ideea unei „constituții pneumatologice”<sup>19</sup> a lui Hristos este comună și lui Teodor și lui Ioan Gură de Aur, dar, spre deosebire de cel din urmă, această idee, prețioasă în sine, îl va determina pe Teodor să lase în umbră prezența Logosului dumnezeiesc în Iisus și să

19. IPS Mitropolit Ioan Zizioulas.

sublinieze într-un mod extrem „nevoia omenească” de Duhul pe care o resimțea Iisus în vederea lucrării Sale mântuitoare și a propriei Sale „înfieri” de către Tatăl. Sfântul Chiril al Alexandriei avea să-și dedice cea de-a IX-a Anatematismă respingerii învățăturii despre sălășluirea Duhului în Hristos asemenea unei „puteri străine”.

La polul opus lui Teodor de Mopsuestia, Sfântul Ioan Gură de Aur dă dovadă de un remarcabil echilibru și de o judecată sigură în ceea ce privește sensul prezenței Duhului Sfânt în Iisus Hristos. Nu ezită să afirme că „Hristos este acoperit din toate părțile de către Duhul Sfânt”<sup>20</sup>, că este „plin de Duhul încă de la început”<sup>21</sup>, că „Iisus este duhovnicesc, căci Duhul Însuși L-a zidit. Dumnezeu Cuvântul și toată energia Duhului sălășluiesc în El”<sup>22</sup>.

În timp ce pentru Teodor, Iisus a fost botezat în Iordan pentru că avea nevoie de Duhul „ca să săvârșească ceea ce avea de făcut (...) și ca să fie curățit”, Sfântul Ioan Gură de Aur afirmă, dimpotrivă, că „Iisus a primit botezul lui Ioan nu din nevoie de Duhul, ci numai ca mărturie, căci nimeni nu poate primi ceea ce deja îi aparține”<sup>23</sup>.

Potrivit logicii riguroase a hristologiei lui Teodor, între învierea lui Iisus, prin puterea Duhului Sfânt, și dăruirea Duhului de viață dătător celor credincioși, prin Sfintele Taine, există o legătură de cauzalitate și de continuitate: „El Cel dintâi a primit nemurirea prin Duhul Sfânt, devenind astfel pentru noi Cel care ne dăruiește împărtășirea cu aceste bunuri”<sup>24</sup>.

Pentru Teodor, taina Euharistiei realizează identitatea dintre trupul „pnevmatic al lui Hristos cel înviat și trupul euharis-

20. *Impotriva Anomeilor* 6, 6.

21. *Hom. 9 in Epiph.*, 3.

22. *In Haebr.* 15,2.

23. *Comm. in Is.*, 42.

24. *Hom.* 10, 2 și 19, 30.

tic care dăruiește nemurirea: pâinea și vinul au devenit trupul și sângele lui Hristos prin venirea Duhului Sfânt, pentru că și trupul Domnului nostru a fost uns și a primit Duhul”<sup>25</sup>. Trebuie precizat că sensul rolului primordial al Duhului Sfânt în sfințirea euharistică și în îndumnezeirea credincioșilor este comun întregii tradiții antiohiene.

Originalitatea Sfântului Ioan Gură de Aur constă, fără îndoială, în modul său de a insista asupra puterii, plenitudinii și actualității Cincizecimii în prezentul cotidian al Bisericii: „Cincizecimea este o sărbătoare permanentă”<sup>26</sup>. Această concepție asupra Euharistiei ca Cincizecime perpetuă se va regăsi și în scrierile lui Nicolae Cabasila, în secolul al XIV-lea.

Sfântul Ioan Gură de Aur este stăpânit, pe de o parte, de nostalgia Bisericii primare („cei dintâi creștini aveau un singur suflet... astăzi, nici unul dintre noi nu-și cunoaște fratele”<sup>27</sup>) și, pe de altă parte, de încrederea nestrămutată în prezența mereu vie și reală a harismelor Duhului în Biserica vremii sale. Lipsa minunilor nu-l tulbură pe marele predicator: „Și astăzi Îl avem pe Duhul Sfânt... Altfel, Biserica nu ar putea dăinui; dacă dăinuie, este un semn evident al prezenței Duhului”<sup>28</sup>.

## G

### Sfântul Chiril al Alexandriei

Sfântul Chiril și-a însușit toate acumulările pe plan teologic și spiritual realizate în epoca sinoadelor trinitare, integrând aceste date într-o sinteză teologică ce poartă amprenta putericei sale personalități și care i-a atras renumele de „pecete a Părinților”.

25. *Hom. cat. 2, 12.*

26. *Hom. I in Pent.*

27. *Hom. 40, 4 in Act.*

28. *Hom. I, 3 in Pent.*

Imaginile cele mai evocatoare privind legătura de unitate dintre Fiul și Duhul le aflăm la Sfântul Chiril în învățătura sa despre sfințire. Descoperim aici elaborarea unei adevărate teologii a energiilor și atributelor Cuvântului întrupat. Duhul Sfânt apare, pe de o parte, ca harul multiform care izvorăște din Hristos, sau pe care Hristos îl împărtășește făpturii; pe de altă parte, Duhul Sfânt Însuși este Cel care modelează făptura și o face conformă Chipului dumnezeiesc, adică Fiului veșnic. Duhul Sfânt apare când ca artizanul, sau mai bine zis sculptorul care realizează cu fidelitate copia arhetipului, când ca mediul viu în care se mișcă ipostasurile și în care Tatăl și Fiul lucrează asemenea.

Fie că este vorba de tema mirosului de bună mireasmă duhovnicească, fie de tema frumuseții, întotdeauna Duhul Sfânt este cel care ne face asemenea frumuseții dumnezeiești: „Plămădiți, mulțumită Duhului, după frumusețea dumnezeiască și transcendentă a Fiului, ne facem părtași firii dumnezeiești”<sup>29</sup>.

Omul a fost creat în vederea vieții dumnezeiești și a împărtășirii Duhului. Din cauza căderii în păcat, a fost lipsit de Duhul: „Din cauza păcatului, Duhul nu mai poate odihni peste oameni. Dar atunci când Fiul lui Dumnezeu Se face om, El este primul - ca pârgă a neamului omenesc - peste care Duhul odihnește, pentru a odihni și peste noi”<sup>30</sup>. Dar, odihnind peste Fiul potrivit firii Sale omenești, Duhul este totodată propriul Duh al Fiului, Care izvorăște din El, dar într-un chip atât de intim încât Iisus Se numește pe Sine Duh, Duhul nefiindu-l străin. Până și trupul Său, El îl înfățișează ca fiind plin de energia de viață dătătoare a Duhului, căci de acum înainte El Își numește trupul Duh, fără a nega însă că este totuși trup<sup>31</sup>.

29. *Dialog IV.*

30. *In Is. 11, 1.*

31. *Cf. Comm. in Jo. 6, 63.*

## H

## Fericitul Augustin

De-a lungul întregii vieți, Fericitul Augustin a meditat asupra tainei treimice. Elaborarea teologică din *De Trinitate* nu a fost încheiată decât spre sfârșitul vieții sale. Cum să sesizezi ceea ce este propriu Duhului, ceea ce îl distinge de Tatăl și de Fiul? Insistând asupra deplinei unități ființiale a celor Trei Persoane dumnezeiești, el va numi Duhul Iubirea Tatălui pentru Fiul, sau chiar Duhul Amândurora. Astfel, în mod necesar, Duhul trebuie să porceadă de la Amândoi, chiar dacă *principaliter* de la Tatăl. Această intuiție augustiniană despre Duhul ca legătură de iubire a Tatălui și a Fiului avea să determine definitiv orientarea în direcția lui *Filioque* a teologiei latine medievale, precum și definiția dogmatică a Conciliului de la Lyon (1274).

Este important să se recunoască legătura dintre gândirea treimică a Fericitului Augustin și ecleziologia sa: „Pentru că (Duhul) Le este comun, Tatăl și Fiul au voit să fim în comuniune unii cu alții și cu Ei, adică întru Duhul Sfânt, Care este Dumnezeu și dar al lui Dumnezeu (...) Căci în Duhul este readus la unitate Poporul lui Dumnezeu (...) Biserica este lucrarea proprie a Duhului Sfânt, iar în afara ei nu există iertare a păcatelor”<sup>32</sup>.

## DUHUL SFÂNT ÎN CULTUL BISERICESC

## A

## Pneumatologia cultului

Funcția proprie celei de-a Treia Persoane este de a fi însăși capacitatea și locul laudei și închinării. Duhul Sfânt este Cel care întipărește în noi dorul de Dumnezeu, Cel care ne

32. *Sermo* 71.

întoarce spre Domnul Iisus pentru ca, prin El, să ne înfățișeze Tatălui. Pe de altă parte, Duhul este și termen al binecuvântării Tatălui prin Fiul. Cultul creștin este, deci, o închinare în duh și în adevăr (Ioan 4, 23-24), o închinare duhovnicească (Rom. 12, 1), în același timp prin puterea Duhului care lucrează în Biserică, cât și prin scopul acestei închinări, care este cel de a ne face pnevmatofori, purtători de Duh, preschimbați de El în omul cel nou, până vom ajunge toți „*la măsura vârstei deplinătății lui Hristos*” (Efes. 4, 13), la starea lui Hristos smerit și preaslăvit (Filip. 2, 6-11).

Dacă este adevărat că cultul creștin ne integrează în marea mișcare a rugăciunii, a mijlocirii pământești și cerești a Marelui Arhiereu Iisus, trebuie să adăugăm că Duhul Sfânt constituie obiectul, conținutul unic al acestei invocări, al acestei „epicleze” a lui Hristos. Cultul creștin în întregime constituie astfel o epicleză neîncetată care culminează în Cincizecimea perpetuă, adică în prezența permanentă a Duhului în Biserică, Templul Său.

În epoca Sinodului al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), la sfârșitul conflictului, odată cu izbânda Bisericii asupra ereziei pnevmatomahilor, este afirmată și justificată din punct de vedere teologic *egalitatea de închinare și slăvire* a Duhului cu Tatăl și cu Fiul (termenii aparțin Sfântului Vasile și au fost preluați întocmai în învățătura despre Sfântul Duh mărturisită în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan). De acum înainte, Duhul Sfânt nu mai este doar „locul” și puterea închinării, ci chiar termen al acesteia; nu mai este doar „spațiul” sfințirii, ci Sfințitorul Însuși, asemenea Tatălui și Fiului.

Dimensiunea atât treimică, cât și pnevmatologică a cultului și a tainelor se accentuează. Vechea sărbătoare a Cincizecimii se va desprinde de perioada pascală devenind o sărbătoare autonomă, care are de acum înainte în centrul său pomenirea pogorării Sfântului Duh asupra ucenicilor. Rânduiala ungerii

cu mir de după botez se generalizează, ca „dar” specific al Sfântului Duh, și astfel apar primele cateheze mistagogice cu privire la mirungere (Sfântul Chiril al Alexandriei și succesorii săi). În sfârșit, epicleza euharistică dobândește o importanță tot mai mare în săvârșirea tainei și în elaborarea teologiei sacramentale.

Înțelegem astfel exaltația Sfântului Grigorie de Nazianz, Teologul, care, cu multă îndrăzneală dar nu fără motiv, a comparat această perioadă binecuvântată a proclamării sinodale a dumnezeirii Sfântului Duh cu etapele hotărâtoare ale revelației treimice: „Vechiul Testament mărturisea limpede pe Tatăl și mai ascuns pe Fiul. Noul Testament L-a arătat pe Fiul și a lăsat să se întrezărească dumnezeirea Duhului. Acum, Duhul S-a încetățenit printre noi și ne dăruiește o vedere mai limpede asupra Sa”<sup>33</sup>.

## B

### Inițierea creștină

Adevăratul Săvârșitor al inițierii baptismale este Duhul Sfânt Însuși, marele Slujitor al Tainelor ecleziale. În El și prin El se realizează întâlnirea și unirea cu Iisus Hristos. La rândul Său, Domnul devine Dătător al Duhului; această dăruire este inaugurată într-o Cincizecime personală la botez și se perpetuează în viața Bisericii, prin Cincizecimea euharistică.

Întreaga derulare a rânduielilor baptismale implică o acțiune constantă și tainică a Duhului; Acesta insuflă omului dorul de Dumnezeu și-i dezvăluie chipul lui Hristos. Pregătirea catehumenală, exorcismele, lepădarea de Satana, alipirea de Hristos, fiecare etapă a luptei duhovnicești se desfășoară sub

33. *Cuvântarea XXXI.26.*



semnul și întru puterea Duhului. Prin sfințirea apei botezului, mediul viu al apei este exorcizat de puterile diavolești și pătruns de harul Duhului. Untdelemnul, apa, mirul (iar mai târziu darurile euharistice, pâinea și vinul) sunt pnevmatizate și devin instrumentele și vehiculele sfințirii omului. În sfârșit, în afundarea baptismală, moartea și nașterea coincid: moartea omului vechi și a păcatului, nașterea la viața cea nouă în Împărăția Duhului care infuzează sămânța vieții în trupurile noastre muritoare.

## C

### Euharistia

În taina euharistică, darul Duhului se înnoiește și se perpetuează în Biserică, în Euharistie, înțeleasă ca focar de convergență și de prezență treimică în plenitudine. Cuvântul lui Dumnezeu plin de Duhul conduce la Euharistie, o constituie și o realizează, aceasta izvorând din El prin mărturia însăși a vieții creștine.

În celebrarea euharistică și în învățătura sa teologică, Ortodoxia acordă o importanță cu totul deosebită epiclezei Sfântului Duh. Pentru învățământul ortodox, epicleza a devenit aproape exclusiv momentul pnevmatic prin excelență, indicând intervenția sfințitoare a Sfântului Duh asupra cinstitelor daruri. În realitate, rolul Sfântului Duh depășește cadrul unei formule punctuale. Euharistia Bisericii (și Biserica euharistică) este în întregime epicleză-invocare, așa cum este în întregime memorial și comuniune, dar totdeauna în Duhul.

Putem deosebi două orientări ale epiclezei euharistice și deci ale Bisericii înseși în atitudine epicletică: epicleza către Hristos, care nu se poate face decât în Duhul („Și Duhul și mireasa zic: *Vino, Doamne Iisuse*”, Apoc. 22, 20), și epicleza

propriu-zisă a Sfântului Duh, care se alătură rugăciunii lui Hristos Însuși pentru trimiterea celui alt Mângâietor (Ioan 14, 16). Întreg cultul Bisericii trebuie înțeles în perspectiva acestei mijlociri cerești a lui Hristos pe lângă Tatăl pentru trimiterea Duhului peste Biserică, peste Sfintele Daruri, peste comunitatea credincioșilor, peste lume.

Rugăciunea de pogorâre a Sfântului Duh este deci o rugăciune care privește atât adunarea, cât și cinstitele Daruri. Prefacerea darurilor se face în vederea împărtășirii credincioșilor cu tainele dumnezeiești. Același Duh, Care Se pogoară peste daruri și le prefăce în adevăratul Trup și Sânge al lui Hristos, ne prefăce și pe noi, prin aceeași mișcare sfințitoare, în Trupul și Sângele lui Hristos și în Temple ale Duhului Său de viață dătător. Trebuie evitată, însă, primejdia de a izola, pe de o parte, sfințirea de contextul său treimic, iar pe de altă parte, de a uita scopul acesteia, care este sfințirea comunității ecleziale.

Lucrarea euharistică a Duhului Sfânt nu se limitează la cadrul ritual al tainelor. Dimensiunea cincizecimică a Euharistiei și a Bisericii implică deci, în chip necesar, expansiunea misionară și apostolică a Bisericii în lume, prin trimiterea finală a adunării întru Duhul, trimitere prezentă în toate liturgiile creștine („Cu pace să ieșim”, „Mergeți în pacea lui Hristos”), care exprimă permanenta supunere a Bisericii la porunca Domnului: *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura”* (Marc. 16, 15). Liturgia exprimă, astfel, prin adunarea euharistică și prin trimiterea în lume, legea profundă a ritmului Bisericii, care se adună din cele patru laturi ale pământului, se constituie în închinare și comuniune, apoi se împrășteie, întărită și hrănită cu Pâinea vieții, îndemnată fiind de Duhul să propovăduiască și să-L facă văzut pe Hristos, unicul Domn și Stăpân al Bisericii, Împăratul lumii.

## DUHUL SFÂNT, VIAȚA BISERICII

Liturghia constituie locul prin excelență al Duhului, mediul dumnezeiesc în care se realizează împărtășirea cu viața dumnezeiască. Dar trăirea însăși a Duhului este mai diversificată, pe măsura diversității persoanelor umane, în harisme, vocații și slujiri. Întreaga tradiție duhovnicească a Ortodoxiei, începând cu primele veacuri și până în zilele noastre, dă mărturie despre prezența sfințitoare a Duhului în Trupul eclezial al lui Hristos, astăzi, ca și în ziua Cincizecimii: „Pogorât o dată, Duhul Sfânt nu ne-a părăsit, ci este cu noi și va fi până la sfârșit”<sup>34</sup>.

Există o corespondență profundă între expresia liturgică a Euharistiei - Cincizecime perpetuă a Duhului - și experiența sfinților și a oamenilor duhovnicești: și într-una și în cealaltă, Duhul Sfânt este Cel care creează dinamismul chemării, al întâlnirii, al prefacerii omului în Templu al lui Dumnezeu. Acest sens al rugăciunii Duhului în inima omului este trăit cu mare intensitate în tradiția rugăciunii inimii, chemare neîncetată a Numelui lui Iisus: „Atunci când Duhul Sfânt Se sălășluiește în om, acesta nu mai poate înceta de a se ruga, căci Duhul nu încetează de a Se ruga în el”<sup>35</sup>.

Primind Duhul Sfânt în adâncul său, Biserica este lăuntric pătrunsă de Acesta, prin revărsarea darurilor Sale, astfel încât Duhul Însuși este Cel „care mijlocește pentru noi”, „cel care ne face să strigăm: Ava, Părinte”, cel care așteaptă și adeverește venirea Domnului Iisus.

Toate structurile Bisericii sunt determinate de către îndoi-ta mijlocire, simultană și reciprocă, a Fiului în Duhul, și a Duhului în Fiul, prin această dublă prezență reală a Domnului

34. Nicolae Cabasila, *Tălcuirea dumnezeieștii liturghii*, XXVIII, 2.

35. Issac Sirul, *Oeuvres spirituelles*, Discours 85, trad. de J. Touraille, DDB, 1981, p. 437-438.

Iisus și a Mângâietorului și, în Ei și prin Ei, prin întâlnirea cu Tatăl, izvor și țință a comuniunii dumnezeiești. Există astfel în Biserică un echilibru fundamental, dar niciodată dobândit odată pentru totdeauna, ci mereu de reînnoit, între principiul tradiției, al ascultării, al ordinii, al formelor sacramentale, liturgice, canonice, pe de o parte, și cel al libertății, al creației, al propriei responsabilități, al integrității ireductibile a persoanei umane, a comunității locale, a harului dumnezeiesc care interiorizează formele, structurile, care asigură o relație verticală unică și necesară între persoană și Dumnezeu, între adunarea locală și Întâistătătorul. În acest sens, inspirația Duhului trebuie mereu reînnoită și nu poate fi codificată, întrucât se intrupează: Adevărul este întotdeauna viu și niciodată pe deplin conform formulărilor dogmatice care îl exprimă, dar îl și încorsetează.

Cuvântul este chezaș că într-adevăr Duhul este Cel care lucrează, și-L identifică în darul deosebirii duhurilor. Dar aceasta nu înseamnă că astfel Cuvântul ar supune Duhul vreunei ierarhii sau instituții. Duhul suscită și în zilele noastre harisme profetice care pot intra în conflict cu ierarhia stabilită, dar nu infailibilă, care o pot îndemna la pocăință sau îi pot vesti judecata lui Dumnezeu. Proorocia este tot atât de inerentă firii înseși a Bisericii ca și preoția împărătească, sau, mai curând, constituie unul din aspectele esențiale și inalienabile ale ungerii preoțești a Bisericii de către Duhul Sfânt la Cincizecime. Acesta este un Duh al ordinii, dar ordinea dumnezeiască nu se potrivește întotdeauna și în toate cu cea a ierarhiei constituite.

## II

# ODIHNA DUHULUI PESTE FIUL , „HRISTOLOGIA PNEVMATICĂ” LA PĂRINȚII CAPADOCIENI<sup>1</sup>

### OBSERVAȚII GENERALE CU PRIVIRE LA HRISTOLOGIE ȘI LA DUHUL SFÂNT

Alegerea acestei teme s-a făcut din două considerente, unul, general, celălalt, special. Este vorba, înainte de toate, despre o preocupare teologică privind un fapt devenit treptat certitudine, și anume că maniera clasică de predare a hristologiei acordă adesea un loc insuficient, modest, chiar inexistent, rolului jucat de Duhul Sfânt în descoperirea tainei lui Hristos, Cuvântul întrupat, pe de o parte, și Fiul Omului preaslăvit și înălțat, pe de altă parte.

Școlile teologice, în general, au redus pnevmatologia fie la un capitol al teologiei treimice, relativ la purcederea veșnică a Duhului Sfânt doar din Tatăl, fie, pe de altă parte, la un capitol despre darurile Duhului în Biserică și lucrarea sfințitoare a

1. Această conferință a fost ținută la ședința solemnă anuală („Convocare”) a Seminarului de Teologie ortodoxă Sf. Vladimir, New-York , la 30 ian. 1984. Principiul acestor Convocări anuale la sărbătoarea Sf. Trei Ierarhi a fost stabilit de Decanul seminarului, Protopresbiterul Alexander Schmemmann, care l-a invitat pe autor la această reuniune. Domnul l-a chemat la Sine pe Părintele Alexander la 13 dec. 1983, dar aceste convocări aveau să rămână legate de amintirea sa, de personalitatea sa religioasă care și-a pus pecetea asupra Seminarului, pe întreaga viață și dezvoltare a acestuia. Această conferință se dorește un omagiu plin de grațitudine adus memoriei sale.

Acestuia în viața duhovnicească a credincioșilor. Și într-un caz, și în celălalt, legătura organică și „normativă” cu hristologia s-a pierdut sau este ignorată. Așa cum Sfântul Grigorie al Ciprului sau Sfântul Grigorie Palama au legat domeniul purcederilor veșnice de cel al misiunilor temporale în sânul Preasfintei Treimi, introducând noțiunea de veșnică revărsare a energiilor divine necreate, îmi îngădui, la rândul meu, să susțin că afirmarea rolului crucial al ungerii lui Hristos de către Duhul leagă în mod organic domeniul odihnei veșnice a Duhului peste Fiul de cel al trimeriei temporale a Duhului, de către Hristos, peste Biserică, începând încă de la Înviere. Trebuie reamintit în același timp rolul „central” al hristologiei ca loc fundamental al revelației și al reflexiei treimice, astfel încât structurile teologice ale hristologiei, fie alexandrine, fie antiohiene, fie romane, să determine viziunea treimică însăși.

Pe de altă parte, dacă remarca Părintelui Georges Florovsky - cum că ecleziologia nu constituie decât un capitol, important, desigur, al hristologiei - este adevărată, atunci tot ceea ce am putea spune despre lucrarea Duhului Sfânt în Biserică, în Scriptură, în Taine, în ierurgii în general, trebuie să se întemeieze pe taina lui Hristos Însuși, uns de către Duhul pentru mântuirea lumii, dar, în același timp, El Însuși lăcaș al Duhului din vecie.

Aceasta este preocuparea fundamentală care străbate întreaga mea cercetare teologică din ultimii ani și care m-a determinat să aleg acum acest subiect.

Sunt convins că, atât pentru dezbaterea hristologică în sine, cât și pentru soluționarea creatoare a impasului creat de polemica multiseculară legată de *Filioque*, este important să ne putem înnoi schemele și categoriile hristologice, și aceasta, desigur, prin revenirea la izvoarele marii tradiții patristice a Ortodoxiei. Aș vrea să citez un pasaj dintr-un articol al Părintelui Jean Meyendorff: „Nu este posibil în nici un fel să-L

desparți sau să-L izolezi pe Duhul de Fiul, de „plinătatea Dumnezeirii” care a fost revelată în Hristos odată pentru totdeauna. Astfel de încercări de separare sunt cele care au condus la reducăiile unilaterale ale mesajului creștin: noăiunea unei „a treia alianăe a Duhului”, care urmează să se împlinească, mișcarea harismatică, opusă unei concepăii hristocentrice și euharistice a Bisericii”<sup>2</sup>. Îmi îngădui să adaug la acest citat menăionarea pericolului opus, inerent și el acestei distorsionări a lui Hristos și a Duhului Său: este vorba de supraevaluarea hristologiei, atunci când Biserica, Trupul viu al lui Hristos, devine o instituăie, iar credināa vie este redusă la niște capitoare conceptuale de dogmatică.

Un al doilea considerent, mai special, care mă îndeamnă să mă opresc asupra Părinăilor capadocieni ai secolului al IV-lea, este, desigur, această sărbăitoare a Teologiei ortodoxe, legată în mod tradiăional de sărbătorirea celor trei mari Dascăli ai Bisericii. Din raăiuni care țin de unitatea de gândire, m-aș mărșini la cei trei Părinăi capadocieni: la Sfântul Vasile cel Mare, la prietenul său din tinereăe și părtaş întru luptă, Sfântul Grigorie Teologul, și la fratele său mai mic, Sfântul Grigorie de Nyssa. Îmi voi îngădui totuși să adaug un capitol anume pentru Sfântul Ioan Gură de Aur.

Cred că se poate afirma la modul general și, desigur, schematic, că ceea ce s-ar putea numi o distorsionare a hristologiei și a pnevmatologiei se întâlnește, pentru prima dată în sinteza treimică a lui Origen, în secolul al III-lea.

Părinăii Apostolici din secolul al II-lea și Sfântul Irineu din Lyon aparăin încă tradiăiei iudeo-creștine, marcată de ceea ce s-a numit „hristologie pevmatică”. Principalele texte scripturistice sunt, desigur: 1) relatarea pogorării Sfântului Duh și a odihnei

2. J. Meyendorff, „The Theology of the Holy Spirit”, în *Catholicity and the Church*, New York, 1983, p. 20.

Sale peste Iisus la Iordan, conform Evangheliilor sinoptice, relatare confirmată de pasajul ioaneic corespunzător (1, 33); 2) propovăduirea lui Iisus în sinagoga din Nazaret (Luc. 4, 16-32); 3) Evanghelia după Luca, ce acordă un loc fără egal Sfântului Duh; 4) Faptele Apostolilor, care relatează ungerea lui Iisus de către Duhul Sfânt (10, 38; cf. 4, 27) sau 5) Epistola I către Corinteni, în care Sfântul Pavel Îl vestește pe Hristos cel înviat în Duhul (15, 45; cf. și II Cor. 3, 17).

Trecând la Sfântul Irineu, descoperim o prezentare sintetică a tainei credinței, unde fiecare temă teologică este pluridimensională, atotcuprinzătoare și particulară în același timp. Suflarea Duhului pătrunde principalele direcții ale gândirii Sfântului Irineu - economia trinitară, creația, omul, mântuirea, Biserica, darul nestricăciunii în Împărăție, dar anticipat prin Tainele Duhului, în viața *hic et nunc* a Bisericii.

În ceea ce ne privește, să reținem doar că Sfântul Irineu dezvoltă în numeroase pasaje o adevărată „hristologie a Duhului Sfânt”: dacă Cincizecimea inaugurează ungerea, adică odihna Duhului peste Biserică, aceasta se datorează faptului că trupul omenesc al Cuvântului este uns de Duhul. „Cu adevărat Duhul lui Dumnezeu a pogorât peste El, pentru ca, primind noi înșine belșugul acestei Ungerii, să fim mântuiți”<sup>3</sup>. Și, de asemenea: „Domnul a recapitulat toate acestea în El, unindu-l pe om cu Duhul și făcând ca Duhul să sălășluiască în om, devenind El însuși capul Duhului și dăruind Duhul pentru a fi capul omului, căci prin acest Duh vedem, auzim și vorbim”<sup>4</sup>.

Doctrina treimică a lui Origen se caracterizează prin: 1) o concepție ierarhică, chiar subordinaționistă, a relației dintre Ipostasurile dumnezeiești, nu fără analogie cu ierarhia plotiniană a ipostasurilor; 2) o teorie a celor trei sfere de influență,

3. *Adversus Haereses*, III, 9,3; cf. SC 211, p.111-113.

4. *Ibid.*, V,20,2; cf. SC 153,p.261.



câte una pentru fiecare Ipostas dumnezeiesc: „Tatăl a dăruit tuturor făpturilor existența, dar participarea la împărtășirea cu Hristos, Care este Cuvântul - sau Rațiunea - îi face raționali... harul Sfântului Duh este în ei pentru a-i face sfinți prin participare... Au primit mai întâi de la Tatăl ființa, apoi de la Cuvântul, raționalitatea, iar în al treilea rând, de la Sfântul Duh, sfințenia...”<sup>5</sup>.

În plus, întâlnim la Origen cunoscuta supraevaluare a multiplelor funcții ale Cuvântului (luminător, pedagog etc.), în detrimentul rolului Duhului, pe care-l limitează la sfințirea Bisericii și la insuflarea Sfintelor Scripturi.

Întregul conflict al Bisericii cu arianismul, în secolul al IV-lea, se caracterizează, de altfel, prin disocierea reflexiei asupra dumnezeirii Cuvântului de cea a Duhului. În prima fază a polemicii ariene, aproape că nici nu este vorba de Duhul Sfânt, și tot așa va fi și în structura marilor opere antiariene și antieunomiene ale Părinților din secolul al IV-lea.

De abia în ultima etapă a luptei sale pentru Ortodoxie, Sfântul Atanasie al Alexandriei va lărgi dezbaterea asupra dumnezeirii Duhului, constrâns fiind la aceasta de erezia pnevmatomahă. Dar apologia pe care o face deoființimii nu îi oferă încă resursele conceptuale necesare pentru a defini relația Duhului Sfânt cu Fiul altfel decât prin analogie cu relația Fiului cu Tatăl: „Duhul este numit și este chip al Fiului”, tot așa cum Acesta este chip al Tatălui<sup>6</sup>. Părinții Capadocieni vor prelua, la rândul lor, această formulă.

Decât să analizez succesiv gândirea fiecăruia dintre Capadocieni, am preferat să aleg ca fir conducător opera Sfântului Vasile al Cezareii, enumerând temele care mi se par importante sau originale în gândirea sa. Pentru fiecare dintre aceste

5. *De principiis*, I, 3,8, SC 252, p. 163.

6. *Lettres à Serapion*, I, 24, SC 15, p.127.

teme, voi completa când este cazul cu referințe sau remarci privitoare la cei doi sfinți Grigorie.

Aș dori să încep această incursiune în gândirea Părinților Capadocieni, și îndeosebi a Sfântului Vasile, cu un citat din frumoasa carte a Părintelui Alexander Schmemmann, *La Voie historique de l'Orthodoxie*<sup>7</sup>, unde Părintele Alexander evocă marea personalitate a Sfântului Vasile și sensul întregii sale opere ecleziale.

Mă aplec cu adâncă emoție asupra acestui citat, intenționat extins, din cartea Părintelui Alexander. Părerea sa despre marele episcop al Cezareii este exprimată în aceste rânduri cu un extraordinar simț duhovnicesc al congenialității. De altfel, multe din cele ce scrie Părintele Alexander despre Sfântul Vasile în textul care urmează i se aplică lui însuși în chipul cel mai fericit și mai profund. Să-l ascultăm:

„În această lucrare de restaurare a vieții Bisericii, trei episcopi au jucat un rol cu totul deosebit. Obişnuim să-i numim pe toți trei împreună „marii Părinți Capadocieni”. Este vorba de Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa, care, împreună cu Sfântul Atanasie, sunt cei mai mari Părinți și dascăli din tradiția Bisericii. După cum numele lui Atanasie cel Mare este pentru totdeauna legat de Sinodul de la Niceea și de lupta pentru apărarea hotărârilor acestuia, tot așa Biserica datorează acestor trei mari sfinți Părinți, și îndeosebi Sfântului Vasile, izbânda sa finală...

Figura Sfântului Vasile cel Mare luminează cu o strălucire deosebită epilogul acestei lungi și întunecate lupte, care deseori părea lipsită de speranță. Bolnav, tânjind neîncetat după singurătatea monahală, după viața de contemplație și creație teologică, el își va închina totuși întreaga existență refacerii unității Bisericii, cu un tact, o răbdare și o tenacitate fără mar-

7. Ed. rusă, New York, 1954, p. 132, trad. engleză Henry Regnery Co., Chicago, 1966, p. 93 ș.u.

gini. De atâtea ori părea că nu mai există nici o ieșire din impas, din dezbinarea care pătrunsese deja în trupul însuși al Bisericii! Câte umilințe, câte calomnii, câtă lipsă de înțelegere! Cu toate acestea, marele arhiepiscop al Cezareii nu a încetat câtuși de puțin lupta. Această slujire neobosită i-a fost recunoscută și binecuvîntată de însuși bătrânul Atanasie, cel care, înainte de a muri, și-a putut în sfârșit petrece ultimii ani, cu pace, în sânul poporului său. Sfântul Vasile avea să-i ducă slujirea la bun sfârșit. Avea să moară în 379, aproape de izbândă finală a teologiei niceene, adică în ajunul celui de-al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol, asemenea lui Moise, care și-a călăuzit poporul până la pământul făgăduinței, fără a putea el însuși să ajungă acolo”.

Aș dori să-mi structurez modul de abordare a Părinților Capadocieni în jurul a două mari teme fundamentale: 1) evoluția teologiei treimice și specificitatea Duhului Sfânt; 2) locul Duhului Sfânt în iconomia mântuitoare a Fiului Celui veșnic.

## I

### TEOLOGIA TREIMICĂ

Marea noutate teologică adusă de Sfântul Vasile rezidă în stabilirea distincției terminologice dintre ființă (*ousia*) și ipostas și în precizarea caracterelor sau atributelor ipostatice proprii și inalienabile ale fiecărui ipostas; este vorba de strădania de a determina, cu ajutorul Revelației scripturistice, caracterul unic al fiecărei Persoane dumnezeiești, atât în lucrarea creatoare și mântuitoare, cât și în relațiile veșnice ale Persoanelor treimice. Acesta este temeiul cel dintâi și cel din urmă al personalismului creștin, în taina veșnică - dar și revelată în timp - a Preasfintei Treimi. Nu este vorba, la Sfântul Vasile, de un exercițiu de teologie speculativă și abstractă, ci de un efort existențial de formulare teologică a celei mai autentice trăiri

duhovnicești, a viziunii credinței și cunoașterii, privind specificitatea ipostasurilor dumnezeiești, ireductibile, pe de o parte, dar și aflate în comuniune reciprocă, pe de alta, în plinătatea nesfârșită a vieții dumnezeiești. Deosebirea dintre ființă și ipostasuri elaborată de Sfântul Vasile va constitui de acum un câștig definitiv pentru învățătura ortodoxă treimică, pe care și-l vor însuși cu rigurozitate tovarășii săi de luptă.

Ca text clasic, este citată de obicei *Scrisoarea 38* către Grigorie de Nyssa, din colecția epistolară a Sfântului Vasile, scrisoare atribuită astăzi fratelui său Grigorie de Nyssa, cel care i-ar fi adresat-o lui Petru al Sevastei. În ce mă privește, subscriu nu fără rezerve la această opinie, dată fiind izbitoarea înrudire a stilului și a terminologiei cu scrierile Sfântului Vasile; oricare ar fi realitatea, citez deci această scrisoare, căci expune în modul cel mai limpede doctrina deosebirii dintre ipostasuri. De altfel, poate fi completată cu alte două scrisori, a căror paternitate vasiliană nu este pusă la îndoială: *Scrisoarea 214* către Terențiu (paragr. 4) și *Scrisoarea 236* către Amfilohie (paragr. 6)<sup>8</sup>.

Nu numai că termenul de ipostas este rezervat de acum înainte Persoanelor treimice, dar Sfântul Vasile și, după el, continuatorii săi, se vor strădui să definească - sau, mai curând, să descrie - caracteristicile sau modalitățile specifice fiecăruia dintre celei Trei Persoane, afirmând în același timp caracterul lor netransmisibil și relația lor personală, atât între Ele cât și față de făpturile raționale.

În *Tratatul despre Sfântul Duh*, la capătul unei remarcabile analize gramaticale a utilizării prepozițiilor în Biblie, apoi în

8. În acest sens a se vedea A. Spassky, *Histoire des courants dogmatiques à l'époque des conciles oecuméniques*, t. I, *La question trinitaire*, Moscova, 1914, p. 490 ș. u. (în rusă); a se vedea și J. Gribomont, „Notes biographiques sur S. Basile le Grand”, în *Saint Basile. Évangile et Église*, t. 1, SO 36, Bellefontaine, 1984, p. 120-121.

doxologiile liturgice treimice, Sfântul Vasile arată rolul propriu fiecăreia din Persoanele dumnezeiești în lucrarea de sfințire și locul lor specific în lauda eclezială, prin aceasta preluând de altfel termenii Sfântului Irineu. „Preoții, ucenicii apostolilor, scria Sfântul Irineu, descriu calea urmată de cei care sunt mântuiți și treptele urcușului lor: prin Duhul se ridică la Fiul, prin Fiul, la Tatăl, iar Fiul, la sfârșit, predă împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, cum a spus Apostolul” (I Cor. 15, 24)<sup>9</sup>.

Desigur, această mișcare ascendentă a urcușului duhovnicesc și a închinării treimice nu contrazice mișcarea inversă, descendentă, de întrupare a Dragostei dumnezeiești care izvorăște de la Tatăl, se manifestă prin Fiul și este împărtășită în Duhul Sfânt. În cea dintâi mișcare, Duhul se află la originea lucrării dumnezeiești, care acționează dinlăuntrul istoriei omenirii, începând cu Vechiul Testament, dând naștere lungului șir de martori care culminează cu venirea Domnului nostru Iisus Hristos, Care ni-L revelează pe Tatăl și ne introduce în intimitatea Acestuia. Cea de-a doua mișcare este cea a revelației treimice în care Duhul Sfânt apare drept țintă și plinătate a lucrării dumnezeiești; Cincizecimea este scopul Întrupării: „Foc am venit să arunc pe pământ” (Luc. 2, 49).

Să revenim acum la Sfântul Vasile. Vom regăsi la el aceste două mișcări ale harului treimic: „Drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul, (trece) *prin* Fiul cel unul (și ajunge) la Tatăl cel unul. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împărătească (purced) de la Tatăl, (trec) *prin* Fiul cel unul și ajung la Duhul”<sup>10</sup>.

Reiese cu toată limpezimea, așadar, din gândirea Sfântului Vasile, faptul că darul Duhului este condiția prealabilă pentru

9. Adv. Haer. V ,36; cf. SC 153, p. 459-461.

10. De Spiritu Sancto, XVIII, 47, PG 32, 153B; trad. fr. *Traité sur le Saint Esprit*, SC 17 bis, p. 413; trad. rom. Pr. Prof. Const. Cornițescu (*Despre Sfântul Duh*, în PSB 12, p. 62).

contemplarea Cuvântului, El Însuși chip al Tatălui. Dar această lucrare a Duhului nu este exterioară omului, căci iluminarea, descoperirea lui Dumnezeu se săvârșește în adâncul ființei noastre, „când, ajutați de o putere iluminatoare (adică de Duhul), contemplăm frumusețea lui Dumnezeu Celui nevăzut (adică a Fiului) și de la Acesta ne ridicăm (cu ochii minții) la spectacolul răpitor al Arhetipului (adică Tatăl), Duhul cunoașterii este undeva de față. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla Chipul, nu le arată dinafară chipul, ci îi conduce să-L cunoască prin (intermediul vieții) în El”<sup>11</sup>. Este o lucrare întrutotul lăuntrică a Duhului dumnezeiesc în sufletele curățite în chip deplin și statornic; ba chiar și în sufletele păcătoșilor, dar fără „a rămâne în cei care (...) resping cu ușurință harul pe care l-au primit”<sup>12</sup>.

Sunt deci două mișcări ale harului treimic: descendentă și ascendentă. Aceste două mișcări, cea ascendentă, respectiv cunoașterea și închinarea, și, de cealaltă parte, cea descendentă, adică sfințirea omului prin harul treimic, se fac întotdeauna prin Duhul și întru Duhul. Acesta apare o dată ca săvârșitorul sfințirii, unindu-ne cu Fiul, și, prin El, cu Tatăl, dar și ca mediul dumnezeiesc al lucrării Tatălui prin Fiul, mediu viu în care omul este în măsură să vadă lumina dumnezeiască, afându-se el însuși în lumină, devenind lumină.

Alte texte ale Sfântului Vasile ne precizează și ne confirmă acest rol inițiativ și iluminator al Duhului în ceea ce privește vederea lui Dumnezeu. „(Mângâietorul) strălucind precum strălucește soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuși Chipul (adică Fiul) Celui nevăzut (adică al Tatălui). În fericita contemplare a chipului vei vedea frumusețea Arhetipului”<sup>13</sup>.

11. *Ibid.*, PG 32, 153 A; SC 17 bis, p. 413; PSB 12, p. 61-62.

12. *Ibid.*, XXVI, 61, PG 32, 180 D; SC 17 bis, p. 469; PSB 12, p. 76.

13. *Ibid.*, IX, 23; PG 32, 109 B; SC 17 bis, p. 329; PSB 12, p. 39.

Și iarăși: „Închinarea în Duh luminează mintea noastră (...), Duhul, Cel ce arată în Sine divinitatea Domnului (...) Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui imagine și pecete este Fiul”<sup>14</sup>.

Această acțiune iluminatoare a Duhului, Care ne preschimbă și pe noi în lumină pentru a contempla lumina treimică, se regăsește de-a lungul întregii tradiții duhovnicești a Ortodoxiei. Astfel, Sfântul Grigorie Palama afirmă de-a dreptul că facultatea suprafirească de a-L vedea pe Dumnezeu devine în noi în întregime lumină și ne asimilează cu ceea ce vedem. „De se privește pe sine, vede lumină; de privește spre ceea ce vede, și aceea este lumină; de privește spre aceea prin care se vede, și aceea este lumină”<sup>15</sup>.

Tot astfel, și atunci când Nicolae Motovilov, ucenicul Sfântului Serafim al Sarovului, îl vede pe stareț iluminat de harul dumnezeiesc: „Părinte, nu te pot privi. Din ochi îți țâșnesc fulgere. Chipul ți-a devenit mai luminos decât soarele. Mă dor ochii...”. Sfântul Serafim îi spune: „Nu te teme, prietene al lui Dumnezeu. Ai devenit tot așa de luminos ca și mine. Și tu te afli acum în plinătatea Sfântului Duh, altminteri nu m-ai putea vedea”<sup>16</sup>.

Când caută să exprime în mod adecvat interioritatea Duhului în inimile celor sfințiți, Sfântul Vasile folosește o imagine spațială: „Duhul, spune el, este numit adesea „loc” (*chôra*) al celor care se sfințesc” și adaugă că Duhul Sfânt este cu ade-

14. *Ibid.*, XXVI, 64, PG 32, 185 A-C; SC 17 bis, p.477; PSB 12, p.78; cf. *Ep.* 226,3 către asceți.

15. *Triades à la défense des saints hésychastes*, II, 3,36, tradus și citat de J. Meyendorff, în *St.Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, col. *Maîtres spirituels*, Seuil, 1959, p.125; trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Filocalia*, 7, p.311.

16.1. Gorainoff, *Séraphin de Sarov*, col. *Théophanie*, DDB/Bellefontaine, 1979, p.177.

vărat „locul propriu pentru o veritabilă adorare... Zice Scriptura: *„Ia seama să nu aduci arderile de tot ale tale în orice loc, ci în locul pe care îl va alege Domnul Dumnezeul tău”* (cf. Deut. 12, 13-14). Care este deci arderea de tot spirituală? Este jertfa de laudă (adusă lui Dumnezeu). În care loc o aducem? În „locul” Duhului, așa cum spune Domnul: *„Adevărații închinători se vor închina Tatălului în Duh și adevăr (Ioan 4, 23)... Duhul este cu adevărat locul sfinților, iar sfinții sunt locul potrivit pentru Duhul, pentru că se oferă ca locuință lui Dumnezeu și devin templul Lui”*<sup>17</sup>.

În aceste texte, schema triadică este imuabilă. La vederea Fiului veșnic și, prin El, a Arhetipului, adică a Tatălui, ajungem întru (și prin) Duhul. Nuanța întrucâtva filosofică a acestui limbaj nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere intensitatea trăirii duhovnicești pe care această vedere a luminii o implică la Sfântul Vasile.

Tema luminii treimice se regăsește, desigur, la Sfântul Grigorie de Nazianz, dar într-o concepție mai egalitară, în care cel care-L vede pe Dumnezeu trece de la Unul la Trei și invers, copleșit de întreitul Soare, dar fără a se mai opri la mistagogie, la „mecanismul” vederii. Sfântul Vasile se situează „încă” (dacă putem spune așa) în stadiul economiei treimice și al urcușului către Dumnezeu. Sfântul Grigorie, și, împreună cu el, toată Biserica de Răsărit, face cu bună știință un pas mai departe în lauda treimică: „Nici n-am început bine să cuget la Unitate, că Treimea mă scaldă în strălucirea Sa. Nici nu am început bine să cuget la Treime, că mă reîntorc la Unitate. Când unul din Cei Trei mi se înfățișează, mi se pare că este întregul; cu cât ochii mi se umplu, cu atât nu pot cuprinde ceea ce mă depășește; căci în mintea mea, prea mărginită pentru a cuprinde măcar unul singur, nu mai rămâne loc pentru ceea ce este

17. *De Spiritu Sancto*, XXVI, 62, PG 32, 181 D-184 A; SC 17 bis, p. 473; PSB 12, p. 76,77.



mai presus. Când unesc pe cei Trei într-un singur cuget, văd o singură flacără, fără a putea cerceta sau despărți lumina unificată”<sup>18</sup>.

Dar contribuția proprie a pedagogiei treimice a Sfântului Vasile rămâne statornic valabilă pentru a discerne caracterul și rolul specific al fiecărei Persoane dumnezeiești în lucrarea sfințitoare.

Încă un cuvânt despre renumita „iconomie” doctrinală a Sfântului Vasile, adică despre prudența sa pastorală în formularea dumnezeirii Sfântului Duh, care evită să aplice Duhului termenii de „Dumnezeu” și „de-o-ființă”. Convingerea mea foarte profundă este că atitudinea Sfântului Vasile nu se poate explica numai prin această grijă pentru prudența pastorală. Geniul său teologic, ca și tactul său duhovnicesc, l-au condus la aflarea cuvintelor potrivite pentru a vorbi despre dumnezeirea Duhului fără a șoca nu atât pe adversarii săi, cât pe cei temători și șovăielnici, situând taina Sfântului Duh în cadrul unic și personal al lucrării Sale sfințitoare, în mișcarea însăși de închinare, al cărei izvor și putere este. În deplină coerență cu ansamblul operei sale trinitare și cu efortul său de a stabili caracteristicile proprii ipostasurilor dumnezeiești, Sfântul Vasile găsește cuvintele potrivite pentru a vorbi de Duhul, acel limbaj care îi este propriu. Evitând „deoființimea” (identitate de ființă) pe care o va folosi prietenul său Grigorie, Sfântul Vasile afirmă egalitatea de închinare (*isotimia*) și deci de slăvire care se cuvine Duhului. Astfel se situează de la bun început în limbajul liturgic, cel al evlaviei și al trăirii duhovnicești. Evitând termenii ontologiei de sorginte filosofică, precum „deoființimea”, el își va alcătui un limbaj care exprimă sensul însuși al evlaviei Bisericii față de Duhul, Cel care însuflă lauda și este El însuși țintă a închinării treimice aduse de către făptură. Să remarcăm că Sinodul de la Constantinopol, din 381,

18. *Discours XL, Sur le saint baptême*, 41; cf. SC 358, p.295.

care avea să reabiliteze definitiv dogma dumnezeirii Sfântului Duh, reține termenii inspirați de Sfântul Vasile: „Și întru Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci”.

A putut surprinde, desigur, tăcerea Sinodului de la Constantinopol, al cărui Simbol nu afirmă explicit dumnezeirea și deoființimea Sfântului Duh, spre deosebire de Sinodul de la Niceea, care afirmase limpede cei doi termeni în legătură cu Cuvântul. Ne putem gândi că, după moartea Sfântului Vasile, Biserica va fi recunoscut în scrierile sale nu numai o atitudine de prudență doctrinală sau de politică eclezială de circumstanță, ci un remarcabil simț al certitudinii teologice, pe care o va omagia cu prilejul triumfului credinței ortodoxe, doi ani după moartea sa. Mai mult, mă gândesc că, asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, a cărui operă teologică și mărturisire mucenicească au pregătit izbânda Ortodoxiei la cel de al VI-lea Sinod Ecumenic din 681, ori asemenea Sfântului Ioan Damaschinul, a cărui luptă teologică pentru apărarea sfintelor icoane a precedat cel de-al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din 787, tot așa truda teologică și eclezială a episcopului Cezareii a asigurat temeiurile pentru afirmarea dumnezeirii Sfântului Duh la Sinodul de la Constantinopol, în 381.

## II

### HRISTOLOGIE PNEVMATICĂ

Am ajuns la cea de-a doua temă a prezentei comunicări, mai precis la problema centrală a expunerii mele. Care este locul Sfântului Duh în lucrarea mântuitoare a Cuvântului Întrupat și - trecând de la iconomia mântuirii la comuniunea treimică din veșnicie - care este locul Duhului în ființa veșnică a Fiului?

Considerabilul efort al Sfântului Vasile în descrierea lucrării proprii fiecărei Persoane dumnezeiești dă un relief cu totul deosebit acestei îndoite întrebări.

Aș dori să citez mai întâi două pasaje din Tratatul Sfântului Vasile despre Sfântul Duh, remarcabile în această privință. „Cine neagă că lucrările săvârșite de Dumnezeu și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, izvorâte din bunătatea lui Dumnezeu, în vederea mântuirii omului, s-au împlinit prin harul Duhului? Fie că cercetezi pe cele din trecut: binecuvântările patriarhilor, ajutorul dat prin lege, prefigurările, profețiile, isprăvile răsunătoare din războaie, minunile dreptilor, fie că cercetezi pregătirile venirii Domnului în trup, toate au fost înfăptuite prin Duhul. În primul rând, El a fost prezent în însuși trupul Domnului, fiindu-I ungere și însoțitor nedespărțit, potrivit spuselor Scripturii: *„Peste Cel care vei vedea pe Duhul coborând și rămânând peste El, Acesta este Fiul Meu cel iubit”* și: *„Pe Iisus cel din Nazaret, pe Care L-a uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt”*. Apoi, orice lucrare (a Fiului) se săvârșea în prezența Duhului. Duhul era de față chiar și când Iisus a fost ispitit de diavol. *„Căci, zice Scriptura, Iisus a fost dus de Duhul în pustiu, pentru a fi ispitit”*. Și când a săvârșit minuni, Duhul era de față. *„Pentru că, zice, dacă Eu scot demonii cu Duhul lui Dumnezeu...”* Nu L-a părăsit nici după ce a înviat din morți. Pentru că, în lucrarea de reînnoire a omului, de a-i reda harul - pe care îl primise din suflarea lui Dumnezeu, dar îl pierduse -, Domnul, suflând peste ucenici, a zis: *„Luați Duh Sfânt. Căroră veți ierta păcatele, iertate vor fi și căroră le veți ține, vor fi ținute”*<sup>19</sup>.

Și mai departe:

*„Avea să vină Hristos, Duhul l-a luat-o înainte. Are loc întruparea, Duhul este nedespărțit. S-au săvârșit minuni, s-au*

19. *De Spiritu Sancto*, XVI, 39, PG 32, 140B-D; SC 17 bis p. 385-387; PSB 12, p. 55.

acordat harismele vindecărilor, toate s-au făcut prin Duhul Sfânt. Demonii au fost alungați în numele Duhului lui Dumnezeu. Când diavolul a fost certat, Duhul era de față. Izbăvirea de păcat s-a făcut prin harul Duhului”<sup>20</sup>.

La rândul său, Sfântul Grigorie de Nazianz, în a *Cincea Cuvântare teologică despre Sfântul Duh*, folosește un limbaj asemănător: „Se naște Hristos, (El) vine în lume; Se botează, dă mărturie; e ispitit, urcă (în Galileea), săvârșește minuni, Se mărturisește împreună (cu Duhul); Se înalță, Îi urmează”<sup>21</sup>.

Pe de altă parte, în Predica sa despre Cincizecime, Sfântul Grigorie descrie faptele Duhului ca urmând faptelor pământești ale lui Hristos: „Lucrarea trupească a lui Hristos se încheie și începe lucrarea Duhului”<sup>22</sup>.

Sfântul Grigorie este chiar reticent în a spune că Duhul lucrează în Hristos: „N-aș spune că Duhul lucra în Hristos, căci sălășuia în El nu ca făptuitor, ci ca unul care însoțește o ființă de aceeași cinstită”<sup>23</sup>.

Deja presimțim ecourile născânde ale polemicii hristologice, în care Nestorie va fi condamnat tocmai pentru că a acordat un loc excesiv Sfântului Duh în viața lui Hristos, în dauna integrității Persoanei Sale dumnezeiești.

Teodor din Mopsuestia, prieten al Capadocienilor, va spune că „Hristos avea nevoie de Duhul pentru a-l învinge pe diavol, pentru a săvârși minuni, pentru a învăța ceea ce are de făcut”<sup>24</sup>. Cu aceasta își asuma deja riscul supraevaluării omenității lui Hristos, în sensul a ceea ce Părintele Florovsky numea un

20. *Ibid.*, XIX, 49; PG 32, 157A; SC 17 bis, p. 419-421; PSB 12, p. 64.

21. *Discours XXXI*, 29, PG 36, 165B.; SC 250, p. 333.; trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, p. 114.

22. *Discours XLI*, 5, PG 436 B; SC 358, p. 325.

23. *Ibid.*, 11; PG 444B; SC, p. 339.

24. PG 66, 996B.

„maximalism antropologic”, prin considerarea omenității lui Hristos drept receptacol pasiv al Duhului, pierzând din vedere că Mântuitorul este, înainte de toate, sălașul împărătesc, lăcașul viu și unic al prezenței depline a Duhului, care îi este proprie.

Sfântul Ioan Gură de Aur va găsi termeni mai echilibrați pentru a afirma dumnezeirea lui Hristos, fără a se teme că diminuează lucrarea Duhului. El nu ezită să afirme că „Hristos este acoperit de pretutindeni de către Duhul Sfânt”<sup>25</sup>, că „este plin de Duhul dintru început”<sup>26</sup>, că „este uns de Duhul în întregime”<sup>27</sup>, că „Iisus este duhovnicesc pentru că Duhul Însuși L-a zidit; Dumnezeu Cuvântul și întreaga energie a Duhului sălășluiesc în El”<sup>28</sup>.

Pentru Părinții Capadocieni și pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, a vorbi despre prezența Duhului în Iisus în diferitele momente ale vieții Sale pământești înseamnă înainte de toate a aminti că însuși Numele de „Hristos” este un nume treimic, „pneumatofor” prin excelență. Scripturistic, epifania treimică se împlinește în chipul cel mai deplin la botezul lui Iisus în Iordan, prin bunăvoința Tatălui și odihna Duhului peste El.

„În primul rând, spune Sfântul Vasile, Duhul a fost prezent în însuși trupul Domnului, fiindu-i ungere și însoțitor nedespărțit”<sup>29</sup>.

În comentariul său la Psalmul mesianic 44, Sfântul Vasile scrie că „trupul Domnului a fost uns cu o ungere adevărată, prin pogorârea peste el a Duhului Sfânt care este numit „untdelemnul bucuriei”. Domnul este uns „mai mult decât părtașii Săi”, adică mai mult decât toți oamenii care se împărtășesc de Hristos. Căci aceștia nu primesc decât o împărtășire parțială a

25. C. *Anom.*, 6, 6.

26. *Hom. in Epiph.*, 9, 3.

27. *Hom. in Ps.* 44.

28. *Hom. in Haebr.*, 15, 2.

29. *De Spiritu Sancto*, XVI, 39; PG 32, 140 C; SC 17 bis, p. 387; PSB 12, p. 55.

Duhului, în timp ce Duhul Sfânt care coboară peste Fiul lui Dumnezeu, cum spune Ioan (1, 32), rămâne în El. În chip foarte fericit este numit Duhul „untdlemnul bucuriei”, căci una din roadele Duhului este bucuria (...) *Cuvântul profetic despre Mântuitorul privește atât firea dumnezeiască, cât și iconomia întrupării*<sup>30</sup>.

Sfântul Grigorie de Nazianz dezvoltă aceeași temă, diminuând însă, așa cum am văzut, energia, adică lucrarea activă a Duhului în Iisus. „Dar El este „Hristos” (Unsul) din cauza „dumnezeirii”. Căci aceasta este ungerea omenității Lui, pe care o sfințește nu prin lucrare, ca pe ceilalți „hristoși” (unși), ci prin prezența întreagă a Celui care lucrează ungerea, prezență care face să fie numit om Cel ce unge și să facă Dumnezeu pe Cel uns”<sup>31</sup>.

Ungerea este un simbol foarte potrivit pentru a exprima strânsa înrudire dintre Hristos și Duhul. Sfântul Grigorie de Nyssa ne arată aceasta într-un limbaj plin de imagini: „Nu este nici o distanță între Duhul și Fiul, între Uns și Ungere, sau între Împărat și Împărăție, sau între Înțelepciune și Duhul Înțelepciunii, sau între Adevăr și Duhul adevărului, sau între Putere și Duhul Puterii. Dar, tot așa cum Fiul este în veci contemplat în Tatăl, (acest Fiu) care este Înțelepciune, Adevăr, Sfat, Putere, Cunoaștere și Înțelegere, tot așa Duhul este în veci contemplat în Fiul, (acest Duh) care este Duhul Înțelepciunii, al Adevărului, al Sfatului, al Înțelegerii și a tot ceea ce este numit Fiul”<sup>32</sup>.

Un alt pasaj, extras din Tratatul său despre Sfântul Duh, scris după cât se pare chiar înaintea Sinodului de la Constantinopol din 381, precizează:

30. *Comm. in Ps.*, 44, 8.

31. *Discours XXX*, 21 (2-ème discours théologique), PG 36, 132 B; SC 250, p. 273.

32. *C. Eun.*, II, 2.

„Noțiunea de ungere sugerează prin lucruri tainice că între Fiul și Duhul nu este nici o distanță. Într-adevăr, tot așa cum între suprafața trupului și ungerea cu untdelemn, nici rațiunea nici senzația nu cunosc nici un mijlocitor, tot așa de nemijlocită este și atingerea Fiului de Duhul, astfel încât cel care va lua părtășie cu Fiul prin credință să întâlnească mai întâi untdelemnul prin atingere. Cu adevărat, nu există nici o parte care să fie lipsită de Duhul Sfânt. Iată de ce mărturisirea că Fiul este Domn se face în Duhul Sfânt pentru cei care o primesc, Duhul venind din toate părțile în întâmpinarea celor care se apropie cu credință. Astfel, dacă Fiul este Împărat prin firea Sa, și dacă Duhul este vrednicia împărătească cu care este uns Fiul, cum s-ar mai putea închipui lipsirea de Împărăția din sine după fire?”<sup>33</sup>.

În sfârșit, această intimitate reciprocă a lui Hristos cu Duhul depășește la infinit timpul Întrupării mântuitoare. Ungerii de către Duhul a omenității lui Hristos îi corespunde taina unității și a comuniunii negrăite a Duhului cu Fiul din vecie: „Cuvântul profetic (al Psalmistului) despre ungerea Mântuitorului, spune Sfântui Vasile, privește atât firea dumnezeiească, cât și economia întrupării”<sup>34</sup>.

S-ar putea înmulți cu ușurință citatele pentru a arăta că acest paralelism dintre Cuvântul și Duhul sau, pentru a prelua limbajul Sfântului Vasile, această deplină și desăvârșită participare (*koinonia*) a Duhului la viața dumnezeiască este trăită în concretețea rugăciunii liturgice, a expresiei duhovnicești și a contemplării treimice. Regăsim acest paralelism până și în ordinea calificativelor atribuite de Sfântul Vasile Cuvântului și Duhului în Partea pregătitoare a anaforalei bizantine care-i poartă numele: „Cuvântul și Duhul, scrie Vladimir Lossky rezumând gândirea Capadocienilor, sunt de nedespărțit în acțiu-

33. III, PG 45,1321.

34. *Comm. in Ps.*, 44,8.

nea lor de manifestare a Tatălui ca două raze ale aceluiași soare, sau, mai curând, ca „doi noi sori”<sup>35</sup>.

Laș cita aici pe Sfântul Grigorie de Nyssa, pentru care „Tatăl este izvorul Puterii, Fiul este Puterea Tatălui, iar Sfântului Duh este Duhul Puterii”<sup>36</sup>. Sfântul Grigorie de Nyssa exprimă această noțiune de paralelism dintre Fiul și Duhul, vorbind și de o „însoțire” a Cuvântului de către Duhul, expresie pe care am mai întâlnit-o în două rânduri la Sfântul Grigorie Teologul. „Ni s-a făcut cunoscută existența unui Duh al lui Dumnezeu, care însoțește Cuvântul și manifestă lucrarea Sa (tot așa cum cuvântul nostru este însoțit de răsufare)”<sup>37</sup>.

## CONCLUZIE

Să tragem o concluzie, în câteva cuvinte, după un parcurs și așa prea scurt și prea grăbit, deci în mod inevitabil superficial, prin învățătura atât de bogată și nuanțată a celor trei Părinți Capadocieni. Tradiția ortodoxă i-a supranumit „treimea care a cântat Treimea”. Este vădită, într-adevăr, adânca înrudită, „comuniunea” de duh și de gândire dintre Sfântul Vasile și prietenul, respectiv fratele său, care i-au continuat cugătarea și lupta. Cei doi Grigorie au dus la bun sfârșit elaborarea terminologică și doctrinară a tainei treimice, inițiată de Sfântul

35. *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, 1944, p. 60, citându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz, *Discours XXXI*, 32, PG 36, 169B, SC 250, p. 340-341. Îi citez în detaliu pe Părinții Capadocieni, în studiul meu „Liturghie și ecleziologie treimică la Sf. Vasile” inclus în prezentul volum.

36. *Cuv. despre Duhul Sfânt*, 13.

37. *Grande catéchèse* 1,2. Această idee a „însoțirii” Cuvântului de către Duhul a fost subliniată în mod remarcabil de către Pr. J. Meyendorff, încă din 1950, în studiul său despre „purcederea Sfântului Duh la Părinții Răsăriteni”, în *Russie et chrétienté*, Paris, 1950, nr.3-4, îndeosebi la p.169. Importanța acestei noțiuni în problema *Filioque* este uriașă.



Vasile, cu o asemenea afinitate clarvăzătoare, încât se mai discută și acum asupra paternității cutărei scrisori sau omilii.

Cu toate acestea, caracteristica specifică fiecăruia dintre cei trei Capadocieni iese în evidență cu putere. La Sfântul Vasile, dimensiunea pastorală și pedagogică a operei sale și-a pus pecetea pe iconomia sa doctrinară. Una din liniile de forță ale cercetării sale teologice rămâne sensul rolului propriu fiecăruia din Ipostasurile dumnezeiești și mai ales cel al pedagogiei Duhului Sfânt.

Sfântul Grigorie de Nazianz va fi pentru totdeauna iluminat și copleșit de întreitul soare al Dumnezeirii Treimii, al cărui cântăreț și herald s-a făcut. În timp ce legăturile Sfântului Vasile cu Sfântul Efrem și cu tradiția siriană sunt foarte probabile, Sfântul Grigorie, ucenic al lui Didim, este mai apropiat de tradiția alexandrină. El va fi mai reticent decât Sfântul Vasile în investigarea tainei omenității lui Hristos și a modului tainic al prezenței Sfântului Duh în aceasta („prezent, spune el, dar nu lucrător”), din teama de a nu diminua rolul personal al Cuvântului întrupat.

Sfântul Grigorie de Nyssa va insista asupra legăturii dintre Uns și Ungere, dintre Hristos și Duh, punând bazele unei teologii a numelor divine ca energii veșnice (Împărăție, Înțelepciune, Ungere) comune Persoanelor treimice, dar asumate de fiecare dintre Acestea potrivit modului Său propriu și unic. Se poate vorbi chiar de o hristologie și o pnevmatologie a energiilor divine, și deci a darurilor divine către lume.

Vedem astfel bine formulat, la cel mai tânăr dintre Capadocieni, temeiul teologiei energiilor așa cum avea să fie dezvoltată, în context hristologic, la Sfântul Chiril al Alexandriei, pe de o parte, și, pe de altă parte, la Sfântul Grigorie Palama, în apărarea învățăturii despre sfîntirea și îndumnezeirea făpturii.

Un ultim cuvânt despre Părintele antiohian pe care tradiția bizantină l-a pus alături, în celebrarea sa liturgică, de Sfântul

Vasile cel Mare și de Sfântul Grigorie Teologul: Sfântul Ioan Gură de Aur. El este purtătorul de cuvânt cel mai autorizat al tradiției exegetice și hristologice a școlii din Antiohia. Sfântul Ioan Gură de Aur va arăta cât de nedespărțit de Duhul este Iisus în omenitatea Sa, într-o transparență reciprocă, încât, de acum înainte, Duhul poate odihni peste orice făptură, călăuzind-o de la chipul originar la asemănarea ultimă. Sfântul Ioan Gură de Aur nu va ezita să afirme cu putere că Iisus era duhovnicesc, întrucât Duhul îl zidise, și că Duhul lucra prin omenitatea lui Iisus în care sălășluia ca într-un templu.

În toate aceste texte se deslușește, chiar la o lectură grăbită, atâta înțelepciune, atâta îndrăzneală strunită, atâta prudență pastorală, și, mai presus de toate, în deplină comuniune și fidelitate față de credința Bisericii păstrată prin tradiție, o privire iubitoare asupra lui Hristos Iisus, Templu desăvârșit după dumnezeirea Sa veșnică și după omenitatea Sa care este și a noastră, Templu desăvârșit al Duhului Tatălui și Dătător al Duhului pentru viața lumii.

### III

## ÎNĂLȚARE ȘI LITURGHIE

### ÎNĂLȚAREA ȘI ARHIERIA LUI HRISTOS ÎN LEGĂTURA LOR CU CULTUL

Înainte de a studia taina Înălțării și taina Arhieriei lui Hristos în proiecția lor liturgică, ne vom ocupa, într-o parte preliminară, cu situarea acestora în contextul Noului Testament și al tradiției primare. Apoi, vom arăta în ce mod cultul divin este o participare sacramentală la acestea.

### A

#### În Noul Testament și în tradiția primară

O analiză propriu-zisă a datelor neotestamentare ne-ar îndepărta de subiectul propus și ne-ar depăși competența. Vom aminti totuși că Biserica a operat o selecție lucidă între diferitele relatări și descrieri ale Înălțării lui Hristos, cunoscute încă de la mijlocul secolul al II-lea, și că a știut să elimine cu fermitate din canonul Noului Testament povestirile apocrife, care dezvăluiau, cu naivitate, dar și cu îndrăzneală, modul în care Hristos S-a înălțat și a străbătut cerurile, spre uimirea cetelor îngerești. Din mărturiile atât de diferite privind Înălțarea, din multitudinea de amănunte, Biserica a reținut în Sfânta Scriptură doar aspectul *pământesc* și cel *transcendent* al tainei Înălțării. Aspectul pământesc îl constituie afirmațiile martorilor oculari, apostolii, care relatează cu smerenie expe-

riența lor tangibilă privind despărțirea de Hristos Înălțat la cer și reîntoarcerea lor la Ierusalim „cu bucurie mare” (Luc. 24, 52). Este bucuria paradoxală a despărțirii, bucurie reală datorată certitudinii cu privire la venirea celui alt „Mângâietor” pe care Iisus li-L făgăduise (Luc. 24, 49; Ioan 16, 7), și întru care va fi El Însuși prezent în lume. Aspectul transcendent al tainei, singurul care contează pentru credință, este „Înălțarea lui Hristos cel înviat în lumea dumnezeiască a slavei. Este limpede că înălțarea nevăzută, transcendentă, a lui Hristos cel înviat în lumea dumnezeiască, este partea esențială a tainei. Plecarea Sa văzută de pe acest pământ nu este decât un aspect secundar. Aceasta explică faptul „că tradiția creștină primară insistă atât de mult pe afirmarea esențială a triumfului ceresc al lui Hristos”<sup>1</sup>. Descrierea Înălțării se regăsește într-un mare număr de izvoare ale tradiției primare, atât în Apocrife (Înălțarea lui

1. P. Benoît, *L'Ascension, Revue Biblique*, 5 (1949), p. 195. Aproape că nu mai este necesar să insistăm asupra faptului că, potrivit mărturiei Evangheliștilor, Înălțarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui comportă o dublă învățătură: a) cea a suirii Sale în slava Tatălui; „dreapta Tatălui” nu trebuie înțeleasă în sens spațial, ci în sensul slavei și cinstirii care se cuvin Cuvântului Întrupat și pe care Acesta le avea mai înainte de facerea lumii. Înălțarea lui Hristos semnifică deosebirea și distanța substanțială dintre Ziditor și zidirea Sa, dintre veșnic și temporal. Ea implică de asemenea legătura indisolubilă, puntea (de unde *pontifex*) dintre aceste două ordine ireductibile. Într-adevăr, Hristos S-a înălțat de-a dreapta Tatălui unit cu firea omenească preaslăvită. Această taină de nepătruns pentru rațiunea firească este temeiul dogmei Înălțării; b) a doua învățătură a Noului Testament este cea a prezenței lui Hristos în lume (Mat. 28, 20). Această prezență este făcută reală prin lucrarea Sfântului Duh care dă mărturie despre Hristos, care este Duhul lui Hristos, care-L perpetuează în Biserică, prin viața sacramentală, cea care ne încorporează în Hristos. Această îndoită prezență a lui Hristos de-a dreapta Tatălui și în lume nu implică nici o contradicție, ba mai curând o soluționează într-o „antinomie”, căci prezența lui Hristos prin Sfântul Duh nu este altceva decât înălțarea noastră pe urmele Lui în slava și intimitatea Tatălui. Pr. Serghe Bulgakov a scos bine în evidență acest dublu aspect - pământesc și ceresc - al Înălțării și al Arhieriei lui Hristos în *L'Agneau divin* (capitolul despre Arhieria lui Hristos și Înălțarea Cuvântului Întrupat, trad. fr., Paris, Aubier, 1943).

Isaia, Epistola Apostolilor, Apocalipsa lui Petru), cât și la Sfinții Părinți (Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur, Ambrozie, Ioan Damaschinul, Grigorie Palama).

În general, Părinții reproduc nu numai povestirile evangheliștilor, ci și datele scrierilor apocrife, relatând Înălțarea lui Hristos care străbate cerurile, spre uimirea și admirația puterilor îngerești în fața acestui triumf al Mântuitorului, Care se reîntoarce în ceruri cu trup omenesc, pentru a „așeza” acolo omenitatea noastră, chiar pe tronul dumnezeiesc. Aceasta este tema principală a sărbătorii Înălțării, expresie liturgică a aceleiași tradiții primare. Adevărul esențial pe care Biserica ni-l împărtășește este acela că Înălțarea lui Hristos nu reprezintă doar un moment din viața pământească a lui Iisus, ci un eveniment care se desfășoară în sfera făpturilor spirituale, unde își dobândește adevăratele dimensiuni cosmice.

În elaborarea treptată a temei Înălțării, un rol de prim ordin l-au jucat anumiți psalmi mesianici, cum este Psalmul 23, 7-10 (dialogul dintre îngeri, uimirea lor la trecerea lui Hristos în slavă, străbătând cerurile; această sub-temă lipsește din Noul Testament, însă Apocrifele și Părinții Bisericii o leagă adesea de taina Înălțării Domnului), Psalmul 67, 19 (suirea lui Mesia întru cele de sus și eliberarea celor robiți, cu aplicare la Înălțare în Efes. 4, 7-9), în sfârșit, și îndeosebi, Psalmul 109, 1-4 (șederea lui Mesia-Împărat de-a dreapta Tatălui și izbânda Sa împotriva dușmanilor, idee reluată în I Cor. 15, 21-26; Rom. 8, 34; Evr. 10, 12-13, Simbolul niceo-constantinopolitan, Părinții Bisericii).

În timp ce tema Înălțării și a șederii de-a dreapta Tatălului este atestată la autorii neotestamentari și în Biserica primară, sărbătoarea propriu-zisă a Înălțării nu apare ca atare decât începând din secolul al IV-lea, mai întâi în Biserica din Ierusalim, care voia să pomenească tainele Mântuirii noastre chiar în locul și la data la care se petrecuseră. Începând așadar cu

secolul al IV-lea, întâlnim predici rostite în ziua sărbătoririi Înălțării (Grigorie de Nyssa, Ioan Gură de Aur). Se pare că Biserica pre-niceeană comemora Înălțarea cu prilejul sărbătorii Cincizecimii și că, în general, perioada pascală (50 de zile) era consacrată celebrării comune și indivizibile a slăvitelor taine ale lui Hristos, fără a evidenția în mod deosebit Înălțarea, ci într-o contemplare unică a aceleiași mișcări ascensionale de proslăvire Mântuitorului nostru în Înviere și Înălțare.

## B

### Dimensiunea cerească a mântuirii în Epistola către Evrei<sup>2</sup>

1. - Epistola către Evrei, ca și Apocalipsa, ne descoperă, mai mult decât celelalte cărți ale Noului Testament, *aspectul ceresc al jertfei Mielului dumnezeiesc*: aici, lucrarea mântuitoare a lui Mesia este esențial jertfelnică. Prin jertfa de bună voie a Fiului, omenirea este reconciliată cu Tatăl, Care primește această jertfă. Sfântul Pavel exprimă această idee într-un text care se referă direct la Înălțare: „*Iar Hristos, venind Arhiereu al bunățăților viitoare, (...) a intrat o dată pentru totdeauna în*

2. O întrebare legitimă este aceea de a ști dacă noțiunea de Jertfă pe care o dezvoltă Epistola către Evrei corespunde pe deplin lucrării mântuitoare a lui Hristos, altfel spus, dacă terminologia referitoare la jertfă a acestei Epistole nu a fost aplicată liturghiei euharistice în mod prea sistematic și arbitrar în tradiția primară. În această polemică multiseculară în care teologii reformați și catolici se înfruntă în problema caracterului de jertfă al Euharistiei, aș dori să menționez, în special pentru partea protestantă, recenta carte a lui Max Thurian, *L'Eucharistie* (Neuchâtel et Paris, 1959, 278 p). Autorul caută să repună în valoare ideea de jertfă liturgică. Pr. Spicq a demonstrat pe larg afinitățile neotestamentare ale Epistolei către Evrei: cf. „*L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux*”, în *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel et Paris, 1950, p. 258-269; *L'Épître aux Hébreux*, I, Introducere, Paris, 1952, p. 109-168. Cf. Congar, *Le Mystère du Temple*, Paris, Cerf, 1958, p. 170.

*Sfânta Sfintelor (...) cu însuși sângele Său și a dobândit o veșnică răscumpărare*” (Evr. 9, 11; cf. 4, 14; 8, 1; 9, 24; 10, 12-23; 12, 2). Această Sfântă a Sfintelor, Prezență slăvită a Tatălui, este altarul ceresc, *preînchipuit* de Templul din Ierusalim, căruia jertfelnicul altarelor din bisericile noastre îi este *reprezentarea sacramentală*<sup>3</sup>. Arhieria pe care Iisus a exercitat-o în timpul vieții Sale pământești, este veșnică, ea se situează în altarul ceresc pe care trebuie să-l slujească; în cer este primită jertfa crucii, în fața altarului ascuns al slavei dumnezeiești. Odată cu Înălțarea Sa, Iisus este intronizat de-a dreapta Tatălui, pătrunde în altarul ceresc și atunci se împlinește făgăduința dumnezeiească „*Tu ești preot în veac, după rânduiala lui Melchisedec*”. Preoția împăratească după rânduiala lui Melchisedec se exercită în prezența Tatălui: „*Hristos n-a intrat într-o Sfântă a Sfintelor făcută de mâini - închipuirea celei adevărate - ci chiar în cer, ca să se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu*” (Evr. 9, 24) unde mijlocește pentru neamul omenesc și de unde dăruiește bunătățile viitoare (Evr. 9, 11).

2. - În această dublă perspectivă - pământească și cerească - a Tainei Mântuirii noastre, așa cum o aflăm în Epistola către Evrei, putem înțelege *lucrarea lui Hristos înălțat la ceruri în raport cu jertfa Sa*. Paștile însângeraat și slăvit al lui Hristos, Învierea din morți, Înălțarea la ceruri și șederea de-a dreapta Tatălui s-au împlinit în istorie, în „*vremea cea din urmă*”, o dată pentru totdeauna, și au ecou universal, o rezonanță cos-

3. Pr. Congar și-a consacrat cartea sa, *Le Mystère du Temple*, studiului iconomiei Prezenței lui Dumnezeu în Vechiul și Noul Testament. El arată în chip magistral în ce fel Templul și jertfele Vechiului Legământ sunt înlocuite de Însăși Persoana Mântuitorului, al Căruia Trup este adevăratul altar al Dumnezeirii și în ce mod această Prezență se continuă în Biserică, templu al lui Dumnezeu, și în creștin, templu al Duhului Sfânt, și, în sfârșit, în ce mod această prezență se realizează în dimensiunea pământească și în cea eshatologică, în ceruri, în zilele din urmă.

mică. Nu trebuie însă pierdută din vedere dimensiunea cerească, supraistorică, a Tainei mântuirii noastre, care cuprinde și adună „vremea” preștiinței dumnezeiești (I Petru 1, Apoc. 13, 8; 17, 8), vremea pregătirii și a viziunilor profetice, vremea realizării istorice sub domnia lui August și cea a lui Tiberiu, vremea Bisericii între Înălțare și Parusie, în sfârșit, vremea judecării universale, „când timp nu va mai fi (...) atunci va fi săvârșită taina lui Dumnezeu” (Apoc. 11, 6-7). Nu avem dreptul să introducem în viziunea cerească a acestei taine concepția noastră liniară despre timp. Felul ceresc de a privi realitățile ne este ascuns, dar revelația acestora ne este dată în experiența liturgică a Bisericii. Orice viziune profetică a Tainei tinde să suprapună și să amestece timpurile pe care le deosebim în dezvoltarea lor istorică<sup>4</sup>.

Preoția cerească a lui Hristos constituie nucleul însuși al tainei, reprezentarea cerească și extratemporală a mântuirii în istorie. Cele două planuri - ceresc și istoric - nu pot fi despărțite, dar trebuie totuși deosebite: deși jertfa însângărată a Fiului lui Dumnezeu se săvârșește pe pământ, ea este primită în cer, căci țința finală a Dramei pascale este Tatăl nostru Care este în ceruri. Întreaga lucrare pământească a lui Hristos trebuie de altminteri contemplată în această perspectivă cerească.

„Iisus S-a jertfit pe Golgota, scrie Mgr. Cassien, dar sângele Și l-a oferit, ca Preot, în Cortul ceresc. Ofranda presupune jertfa. Învățătura Epistolei către Evrei nu elimină Golgota, dar slujirea preoțească a lui Hristos pe care această jertfă o scoate în evidență se raportează nu la Golgota, ci la Cortul ceresc. Aceste două momente sunt strâns legate. Moartea lui Iisus pe Cruce are loc într-un punct determinat din spațiu și într-un

4. A se vedea proorociile Vechiului Testament, cuvântările lui Iisus privind distrugerea Ierusalimului și sfârșitul lumii, apoi viziunile apocaliptice ale lui Ioan pe care nu suntem în stare să le transpunem ca atare în urzeala istorică așa cum o trăim și cum ne-o reprezentăm.



moment determinat din timp. Golgota se raportează la istorie. Altarul ceresc este în afara timpului și în afara spațiului. Doar în mod condițional se poate vorbi despre Cortul ceresc ca „loc” al jertfei lui Hristos. Dar temporalul și extratemporalul sunt date într-o unitate indivizibilă în Epistola către Evrei<sup>5</sup>.

Jertfa lui Hristos este deci adusă și împlinită o dată pentru totdeauna, este desăvârșită și bineplăcută Tatălui, Cincizecimea fiindu-i dovada de netăgăduit. Dar moartea lui Hristos își dobândește deplinul sens doar în perspectiva jertfei cerești aduse în veci de Hristos. Mijlocirea Sa preoțească pentru păcătoși nu poate fi decât permanentă<sup>6</sup>.

Desigur, tema arhieriei cerești a lui Hristos în Epistola către Evrei nu epuizează conținutul mijlocirii veșnice a lui Hristos pentru oameni. Epistola Îl mai numește pe Marele Arhiereu ceresc și *Înaintemergător*: „Dincolo de catapeteasmă, unde Iisus a intrat pentru noi ca *Înaintemergător*, fiind făcut Arhiereu în veac, după rânduiala lui Melchisedec” (Evr. 6, 20). Din acest text reiese un adevăr de cea mai mare importanță pentru înțelegerea cultului creștin, și anume că Iisus a intrat în cer nu numai ca Arhiereu, ci și ca „Înaintemergător pentru noi”<sup>7</sup>. Pătrunzând înlăuntrul Sfintei Sfintelor, El ne

5. Mgr.Cassien, *Le Christ et la première génération chrétienne*, Paris, 1950, p.270 (în lb.rusă).

6. Calvin a arătat limpede valoarea elementului ceresc al Mântuirii: „Tot ceea ce pare pământesc în Hristos la prima vedere trebuie să fie privit duhovnicește cu ochii credinței. Astfel, trupul Său, pe care Și l-a luat din sămânța lui Avraam, a fost de viață dătător în măsura în care era Templul lui Dumnezeu; până și moartea lui Hristos a fost viața întregii lumi, ceea ce este desigur un lucru mai presus de fire. Astfel, Apostolul nu privește doar proprietatea firii omenești, ci mai curând virtutea tainică a Sfântului Duh, care este cauza pentru care moartea lui Hristos nu are nimic pământesc... Vărsarea sângelui Său era exterioră, dar spălarea păcatelor era lăuntrică și duhovnicească; pe scurt, El a murit pe pământ, dar virtutea lucrătoare a morții Sale provenea din cer” (Despre Evrei 8, 2-4). Citat de Spicq, op. cit., p. 315, nota 1).

duce și pe noi, în urma Sa, în intimitatea vieții treimice inaccesibile până atunci omenirii căzute, în sânul Slavei dumnezeiești, a cărei imagine biblică era Sfânta Sfintelor din Templul din Ierusalim. Se formează o procesiune solemnă și o sumedenie de martori Îl urmează lui Hristos în slavă (cf. Evr. 12, 12-14; 13, 14; I Tes. 4, 17).

„Fiul și fiii merg împreună, asociați și solidari în aceeași lucrare („părtași ai lui Hristos”, Evr. 3, 14), asemenea unui Păstor cu turma Sa (Evr. 13, 20); ei alcătuiesc unul și același grup în mers. Trebuie deci să ne închipuim intrarea Marelui Arhiereu în prezența lui Dumnezeu ca pe aceea a unui înaintemergător (6, 20). El arată calea, El o străbate primul, o inaugurează și o sfințește (10, 19-20); credincioșii nu trebuie decât să-L urmeze pentru a pătrunde la rândul lor în cer...”<sup>8</sup>.

Locul privilegiat unde se formează această procesiune este Biserica, templul lui Dumnezeu, în fruntea căreia se află Marele Preot Însuși (10,21 și urm.) iar momentul prin excelență este liturghia euharistică a comunității, care este una cu ofranda cerească a lui Iisus. Cultul euharistic este o proiecție liturgică, deci, a cultului ceresc adus de Marele Arhiereu Iisus, dar și memorialul jertfei istorice a lui Hristos pe Cruce.

## C

### Înălțarea în cultul euharistic

Liturghia euharistică este actul comun al Bisericii prin care aceasta își împlinește vocația sacerdotală. Biserica participă într-adevăr la misiunea sacerdotală a dumnezeiescului său Mire (cf. Ieș. 18, 6; I Petru 2,-9; Apoc. 5, 10). În cultul eu-

7. Cf. Mgr. Cassien, „Jésus le Précurseur”, în *Theologia*, 27 (1956), Atena; cf. și Pr. Congar, *op. cit.*, p. 205-207.

8. C. Spicq, O. P., *L'Épître aux Hébreux*, t. I, Introd., p. 301.

haristic, întreaga Biserică se asociază jertfei lui Hristos; ea este, prin mijlocirea slujitorului hirotonit, una cu Marele Preot al cultului celui nou și mijlocește pentru neamul omenesc *in Christo* în fața tronului dumnezeiesc. Cultul Bisericii constituie, așadar, în același timp, o reprezentare liturgică și sacramentală a jertfei de pe cruce și a preoției cerești a lui Iisus, în care cele două aspecte - pământesc și ceresc - ale slujirii Sale sunt totodată comemorare și „proiecție”.

„Aceeși corelare, scrie episcopul Cassien, care există între moartea lui Hristos pe Golgota, în timp, și jertfa Sa în Cortul ceresc, în afara timpului, trebuie afirmată și între jertfa cerească și euharistiile altarelor pământești”<sup>9</sup>.

Aspectul pământesc (jertfa de pe Cruce și Învierea) este comemorat în memorialul Patimilor, în relatarea de către preotul slujitor a ultimei porunci a lui Hristos („aceasta să faceți spre pomenirea Mea”), în repetarea acelorași cuvinte rostite de către Iisus la instituirea Cinei celei din urmă.

Aspectul ceresc al jertfei lui Hristos (ofranda și mijlocirea Sa pe lângă tronul dumnezeiesc) nu mai este comemorat căci, așa cum am văzut, transcende timpul și spațiul. Nefiind situat în trecut, nu poate fi decât obiect al unei invocări, al unei „epicleze” adresate Tatălui ceresc, în care Biserica se alătură mijlocirii sacerdotale a lui Hristos și roagă pe Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt peste darurile aduse la altar și peste credincioșii care-l înconjoară pe preotul săvârșitor. Epicleza, invocarea Sfântului Duh, așteptarea venirii Sale peste darurile comunității, își are corespondentul, deci, în istoria evanghelică a perioadei de zece zile dintre Înălțare și Cincizecime, când Apostolii erau adunați în templu (Luc. 24, 53) și în „încăperea de sus” (Fapt. 1, 13), așteptând cu bucurie venirea Mângâietorului făgăduit lor de Hristos.

Aceste două aspecte, memorial și epicleză, sunt desigur nedespărțite, dar trebuie deosebite, căci darul Duhului Sfânt este garanția acceptării jertfelor euharistice de către Tatăl ceresc: prin această pogorâre a Sfântului Duh, se întărește unitatea turmei Păstorului ceresc. Întărită cu darurile Cincizecimii, aceasta se îndreaptă către altarul ceresc pe urmele Înaintemergătorului.

Dimensiunea cerească a liturghiei ortodoxe rezultă din natura însăși a Bisericii. Biserica, în ființa sa lăuntrică, nu este doar o așteptare a Împărăției lui Dumnezeu, ci o anticipare *in actu* a acestei Împărății pe pământ, încă de pe acum. Prin însăși natura sa, Biserica se situează între cei doi eoni, eonul cel vechi („veacul”), care se află în păcat, sub stăpânirea puterilor răului, și unde izbânda finală a lui Dumnezeu face încă obiectul așteptării noastre, al rugăciunii și luptei noastre - și eonul cel nou, Împărăția lui Dumnezeu în deplinătatea sa. Cu toate acestea, realitatea prezentă a Împărăției în viața Bisericii este incontestabilă.

„Biserica este în lume nu numai ca o vestire, ci deja ca o înfăptuire a Împărăției, și, cu toate acestea, nu este din lumea aceasta... Timpul Bisericii culminează astfel o dată cu conștientizarea, de către fiecare persoană umană, că Sfârșitul este deja prezent, că istoria, în Hristos, este deja consumată”<sup>10</sup>.

Întreaga rugăciune a Bisericii este deci o invocare a Împărăției lui Dumnezeu, o certitudine triumfătoare că aceasta este aproape, înlăuntrul nostru, o chemare și o așteptare a Cincizecimii când, la ruga lui Iisus (Ioan 14, 16), Tatăl revarsă din belșug peste Biserică apa vie a Sfântului Duh. Această realitate prezentă și iradiantă a Împărăției este pe deplin tangibilă în rugăciunea Bisericii.

10. O. Clément, „Notes sur le temps” (3-ème partie), *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, nr. 28, 1957, p. 217.

„Întreaga viață harismatică a Bisericii, cu rugăciunile, slujbele, tainele sale, în care se revarsă întotdeauna harul Sfântului Duh, aparține domeniului Împărăției lui Dumnezeu, iar noi, sălășluind în Biserică, pătrundem în această Împărăție, suntem părtași la ea”<sup>11</sup>.

Dimensiunea cerească a liturghiei ortodoxe se exprimă, cu o conștiință remarcabilă, de la un capăt la celălalt al cultului. Părinții au insistat în mod deosebit asupra acestui aspect<sup>12</sup>. Liturghia, în ansamblul său, ne face să re trăim viața pământească a Cuvântului întrupat și înălțarea Sa în slavă; nu se limitează deci, asemenea missei catolice, la săvârșirea jertfei nesângeroase, precedată de cuvenitele lecturi și rugăciuni<sup>13</sup>. Nicolae Cabasila, un mare mistic laic al Bizanțului veacului al

11. S. Bulgakov, „Sur le Royaume de Dieu”, în *La Voie*, nr. II, Paris, 1928, p.10 (în lb. rusă). Trebuie păstrat echilibrul între un unilateralism excesiv al caracterului ceresc și eshatologic al împărăției „împlinite” și o insistență exagerată asupra celui „încă nu” al împărăției lui Dumnezeu aici pe pământ. Preoția împărătească a Bisericii înseamnă nu numai stăpânirea lui Hristos asupra Bisericii și mijlocirea Sa pentru ea, ci și participarea reală încă de acum a Bisericii la demnitatea împărătească și la mijlocirea arhierescă a lui Hristos - Înaintemergător. Să amintim în legătură cu aceasta dublul sens, narativ și epicletic, al cuvintelor ebraice „*Maranatha*” („Vino, Doamne”, și „Domnul vine”) și „*Amin*” („Adevărat este” și „Așa să fie”). Aș dori să menționez aici o frumoasă „lecție inaugurală” a Prof. J.J. von Allmen, „Le Saint Esprit et le culte”, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1958, în care autorul descrie „jocul eshatologic” pe care îl constituie cultul creștin, „întins între viitorul care deja a început, cu slava, libertatea și iluminarea sa, și trecutul care stăruie încă cu opacitatea, robiile și limitele sale” (p. 16).

12. „În concepția liturgică tradițională, scrie M.Lot-Borodine, această slujbă solemnă nu este decât tălmăcirea pământească a celei pe care o săvârșesc în cer puterile îngerești având în fruntea lor pe Marele Arhieru după rânduiala lui Melchisedec, de unde numele de *Theia* (Dumnezeiasca) *leitourgia*”. M. Lot-Borodine, *Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle, Nicolas Cabasilas*, Paris, 1959, p. 23.

13. L. Bouyer, „Les catholiques occidentaux et la liturgie byzantine”, în *Dieu Vivant*, nr. 21, p. 22.

XIV-lea, înfățișează pe larg, într-o lucrare clasică, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, semnificația simbolică a diferitelor rânduieli și rugăciuni euharistice: „De pildă, scrie el, psalmii antifonici, care se cântă la începutul liturghiei, închipuiesc cea dintâi treaptă a economiei lui Hristos; iar cele următoare, adică citirile din Scriptură și celelalte, închipuiesc treapta a doua(...) cele dinainte de Jertfă, închipuiesc cele petrecute înainte de moartea Domnului, adică întruparea, ieșirea la propovăduire și arătarea cea desăvârșită în lume; jertfa vestește moartea, învierea și înălțarea Domnului, deoarece Cinstitele Daruri se prefac în însuși dumnezeiescul Trup (...) cele de după Jertfă amintesc „făgăduința Tatălui” cum a numit-o Domnul Însuși, adică pogorârea Sfântului Duh peste Apostoli și aducerea neamurilor la Dumnezeu și părtășia lor cu El, prin trînșii”<sup>14</sup>. „Liturghia catehumenilor” sau liturghia Cuvântului, începe cu binecuvântarea treimică: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh...” Scopul întregului cult creștin este de a aduce laudă Prea Sfintei Treimi, de a vesti cu tărie, până la marginile pământului, venirea Împărăției Sale.

„Liturghia catehumenilor „se înfățișează ca o lentă și constantă înălțare a sufletelor către cer”<sup>15</sup>, punctul său culminant fiind procesiunea solemnă cu Evanghelia, în cântarea *Trisaghi-onului* „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte Fără de moarte

14. N. Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, XVI, semnificația liturghiei în rezumat, Migne, PG, 150, c. 404B (trad. fr. S. Salaville, SC 4, Paris 1943, p.115-116). Cu toate acestea Pr. Al. Schmemmann a arătat într-un studiu încă inedit modul în care simbolismul „reprezentativ” al comentatorilor bizantini ai liturghiei, care arată „semnificațiile” diferitelor părți ale liturghiei în raport cu economia mântuirii, trebuie să fie deosebit de simbolismul „sintetic” al Bisericii primare, care actualiza în jertfa euharistică taina totală și indivizibilă a morții și învierii lui Hristos (trad. rom. Pr. Prof. E. Braniște, *Nicolae Cabasila: Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii*, Ed. Arhiepiscopiei Bucureștilor, 1989, p.52).

15. M. Lot-Borodine, *op. cit.*, p. 33.

miluiește-ne pe noi". „Îngerii și oamenii s-au unit într-o singură Biserică și o singură ceată, prin venirea lui Hristos, Cel ce e mai presus de ceruri și totodată e și pe pământ. De aceea, după ce sfânta Evanghelie a fost arătată și apoi dusă la altar, cântăm imnul acesta cu glas tare, pentru că Cel ce S-a sălășluit între noi ne-a așezat împreună cu îngerii, făcându-ne loc în ceata lor”<sup>16</sup>. *Trisaghionul* este forma creștină a cântării „Sfânt, Sfânt, Sfânt”, atât a heruvimilor din vedenia lui Isaia (6, 3), cât și a celor patru Fiare din Apocalipsă (14, 8)<sup>17</sup>. În timpul liturghiei, se face de mai multe ori trimitere la această cântare, care scoate în evidență strânsa participare a îngerilor la taina euharistică și la unitatea Bisericii triumfătoare și luptătoare în jurul lui Hristos în slavă, prezent pe altar. Îngerii care înconjoară tronul dumnezeiesc și care cântă neîncetat cântări de slavă asistă în chip nevăzut la liturghia Bisericii, împreună cu toți membrii Bisericii cerești adunați în jurul *Mielului dumnezeiesc*<sup>18</sup>. Iată de ce în timpul *proskomidiei* (pregătirea Cinstitelor Daruri) preotul pomenește nu numai viii și morții, ci și pe membrii Bisericii triumfătoare, Sfânta Fecioară, sfinții și îngerii, această pomenire însemnând că întreaga Biserică participă la jertfa cerească simbolizată pe altar.

Pe măsură ce se apropie momentul cutremurător al tainei, preotul invocă milostivirea dumnezeiască și-L roagă pe Dumnezeu să ne învrednicească să stăm în fața altarului Său, fără păcat și fără osândă, căci altarul înaintea căruia stă preo-

16. N. Cabasilas, *op. cit.* PG 150, c. 412B-413A (trad. fr., p. 128; trad. rom. cit., p. 59).

17. Potrivit tradiției bizantine, creștinii din Constantinopol ar fi primit, în secolul V, de la îngeri, cântarea întreit-sfântă „*Trisaghion*” (Sfinte Dumnezeu, Sfinte Tare, Sfinte Fără-de-moarte), la care s-ar fi adăugat doar cuvintele „Miluiește-ne pe noi” (Sf. Ioan Damaschin, *De fide orth.* I, III, cap. 10, PG 94, 1021A).

18. „Agneț” — nume simbolic dat pâinii sfințite, ducându-ne cu gândul la Jertfa de pe Cruce (Ioan I, 29-36) și la adorarea din cer a lui Iisus în slavă, în viziunea din Apocalipsă (5, 8-14).

tul este scaunul slavei dumnezeiești nevăzute ochilor noștri trupești.

„Liturghia credincioșilor” sau Euharistia propriu-zisă începe cu Vohodul Mare, procesiune solemnă din naos către altar, când preotul poartă la înălțimea capului Cinstitele Daruri încă nesfințite. Cântările din acel moment sunt admirabile și ilustrează pe deplin subiectul nostru. Imnul cel mai cunoscut este Heruvicul:

„Noi care pe heruvimi cu taină închipuim și Făcătoarei de viață Treimi întreit-sfântă cântare (*Trisaghionul*) aducem, toată grija lumească să o lepădăm ca pe Împăratul tuturor să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngerești. Aliluia, aliluia, aliluia”<sup>19</sup>.

În Sâmbăta Mare, această cântare este înlocuită de imnul din liturghia Sfântului Iacov:

„...Să tacă tot trupul omenesc și să stea cu frică și cu cutremur și nimic pământesc întru sine să nu gândească, fiindcă Împăratul împăraților și Domnul domnilor vine să Se junghie și să Se dea mâncare credincioșilor: și merg înaintea Acestuia cetele îngerești cu toată începătoria și stăpânia, heruvimii cei cu ochi mulți și serafimii cei cu câte șase aripi, fețele acoperindu-și și cântând cântarea: Aliluia, aliluia, aliluia”<sup>20</sup>.

În sfârșit, la liturghia Darurilor mai înainte sfințite, în momentul intrării celei mari a preotului cu Sfintele Daruri mai înainte sfințite, strana cântă:

„Acum Puterile cerești împreună cu noi nevăzut slujesc, că iată, întră Împăratul slavei, iată Jertfa tainică săvârșită, de dânsle

19. Traducerea franceză a imnelor liturgice este preluată din *La Prière des Eglises de Rite Byzantin*, editată de benedictinii de la Chevetogne (Belgia), vol. I, 1937, la care ne vom referi, în continuare, sub formă prescurtată: „Chevetogne”. Imnul citat se află la pag. 244. Pentru versiunea românească este folosit *Liturghierul*, Editura Institutului Biblic, București, 1995, pp.139-140.

20. *Ibid.*, trad. rom cit. p. 203.



este înconjurată. Cu credință și cu dragoste să ne apropiem ca părtași ai vieții veșnice să ne facem. Aliluia, aliluia, aliluia<sup>21</sup>.

Aceste trei imne și alte rugăciuni tainice menționează tema comună a prezenței nevăzute a puterilor îngerești pe care credincioșii le prefigurează în chip tainic și care însoțesc pe Împăratul slavei în urcușul Său către altarul jertfei. Această temă a prezenței îngerilor și a participării lor la cultul adunării creștine ne arată cât de nedespărțite sunt în conștiința Bisericii liturghia văzută și adorarea din cer și în ce mod Biserica luptătoare se integrează cultului ceresc, laudelor pe care îngerii și Biserica triumfătoare le aduc neîncetat Mielului. Împărăție a Sfintei Treimi, escortă nevăzută a puterilor îngerești, jertfă cerească, jertfă adusă în fața altarului slavei Tatălui, așteptare și pogorâre a Sfântului Duh peste adunarea creștinilor într-o Cincizecime sacramentală, acestea sunt ecourile lăuntrice ale liturghiei ortodoxe, adânc înrădăcinată în duhul Noului Testament și al Bisericii primare.

După Vohodul mare și câteva rugăciuni de mijlocire, începe anaforaua, cu cuvintele tradiționale ale vechilor liturghii euharistice: „Sus să avem inimile” (*Sursum corda*), adică: „Cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ” (Col. 3,2). Credincioșii încuviințează și declară că inimile le sunt acolo unde le este și comoara (Mat. 6,21), acolo unde este Hristos, șezând la dreapta Tatălui<sup>22</sup>. Este aceeași mișcare ascensională a liturghiei pe care Biserica o actualizează, mișcare prin care cerurile și pământul se întâlnesc: în săvârșirea cultului, noi participăm la liturghia cerească, unică și veșnică; cerul întreg coboară spre noi și ne învâluie din toate părțile, luându-ne cu sine, dimpreună cu omenitatea și temporalitatea noastră, transfigurate. Timpul omenesc în întregime este sfințit și capătă rezonanța și valoarea veșniciei.

21. Chevetogne, I, p.293; trad. rom cit. p.270.

22. N. Cabasila, op. cit. PG 150, 424D (trad. fr. p.143).

„În timp ce binecuvântarea și rugăciunea de mulțumire sunt reluate de-a lungul întregii slujbe a Bisericii - scrie Pr. Alexander Schmemmann - îndemnul „Sus să avem inimile” aparține deplin și exclusiv tainei euharistiei. Aceasta se explică prin faptul că respectivul îndemn nu este o simplă chemare la înălțarea duhovnicească a credincioșilor, ci amintește Bisericii că Euharistia se săvârșește în ceruri, căci „pe noi, cei ce eram morți prin greșalele noastre, ne-a făcut vii împreună cu Hristos - prin har sunteți mântuiți! - și împreună cu El ne-a sculat și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus” (Efes. 2, 5-6). Această urcare a Bisericii la ceruri a început o dată cu Împărăția slavei care s-a arătat în Hristos. Liturghia este taină eshatologică în sensul că ceea ce se săvârșește în timp și pe pământ este arătarea celor cerești și veșnice, pe care ni le împărtășește. „Cerul pe pământ” - în această formulă aparent paradoxală, Răsăritul creștin exprima încă din antichitate realitatea Liturghiei ca taină a veacului ce va să vie, a cerescului care se manifestă în cele pământești. „Hristos a intrat chiar în cer” (Evr. 9, 24), iată de ce ierurgiile noastre vor fi întotdeauna lucrări ale lui Hristos „cerești și în ceruri, cu toate că se săvârșesc pe pământ” (Sfântul Ioan Gură de Aur)<sup>23</sup>.

În legătură cu anafora, aș menționa „Sfânt, Sfânt, Sfânt” (Sanctus) care face parte integrantă din rugăciunea euharistică; aici răsună cu toată puterea cântarea de izbândă și de laudă a îngerilor și a oamenilor, a locuitorilor cerului și pământului, cântare pe care Biserica o intonează deja înainte de Evanghelie (*Trisaghionul*) și care este pomenită în Heruvicul de la Vohodul Mare („întreit sfântă cântare aducem”).

„Cu aceste fericite Puteri și noi, iubitorule de oameni, Stăpâne - rostește preotul în timpul cântării „Sfânt, Sfânt,

23. Al. Schmemmann, «La Liturgie», în *Le Messager de l'Action chrétienne des Etudiants Russes*, martie-aprilie 1952, p. 16 (în lb.rusă).

Sfânt” - strigăm și grăim: Sfânt ești și Preasfânt, Tu și Unul Născut Fiul Tău și Duhul Tău cel Sfânt. Sfânt ești și Preasfânt și slava Ta este plină de măreție, căci Tu ai iubit lumea Ta atât de mult încât pe Unul Născut Fiul Tău L-ai dat (Ioan 3,16)”<sup>24</sup>.

Urmează anamneza lucrării lui Hristos și relatarea Patimilor. După cuvintele de instituire, urmează Epicleza, invocarea Sfântului Duh asupra credincioșilor și asupra Cinstitelor Daruri aflate pe sfânta masă. În acest moment în care Duhul Sfânt coboară nu numai peste daruri pentru a le prefăce în Trupul și Sângele de viață dătător al Domnului nostru, ci și peste credincioșii care participă la slujbă, are loc o adevărată Cincizecime. Nu se acordă destulă atenție importanței fundamentale a acestei Pogorâri a Sfântului Duh peste Biserică în timpul liturghiei, a acestei invocări a Duhului peste credincioși, pe care preotul o repetă în mai multe rânduri între prefacerea darurilor și împărtășire:

„Învrednicește-ne pe noi să aflăm har înaintea Ta pentru ca jertfa noastră să fie primită și trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte”<sup>25</sup>.

Rugăciunea următoare este în mod deosebit demnă de reținut:

„Ca Iubitorul de oameni Dumnezeu nostru, Cel ce le-a primit pe Dânsele (Sfintele Daruri - n. tr.) în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic, într-un miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh, să ne rugăm”<sup>26</sup>.

În toate aceste rugăciuni de mijlocire, regăsim tema pogorârii asupra credincioșilor. Această ultimă rugăciune îndeosebi ne face să pătrundem în atmosfera duhovnicească a Epistolei către Evrei, în cadrul liturghiei cerești săvârșite, în ultimă in-

24. Chevetogne, p.152. Trad. rom cit., p.151.

25. *Ibid.*, p.248.

26. *Ibid.*, p. 256. Trad. rom cit. p.158.

stanță, în altarul lui Dumnezeu. Darul Sfântului Duh peste cinstitele daruri și peste credincioși este dovada că jertfa Bisericii a fost bine primită pe altarul ceresc „întru miros de bună mireasmă duhovnicească” (Efes. 5, 2), că este cuprinsă în lucrarea jertfelnică a Mielului, căci același Duh este Cel ce S-a pogorât peste Apostolii adunați în încăperea cea de sus, cheazășie a bunăvoinței Tatălui și a împăcării Sale prin jertfa Fiului Său Unul-Născut, ca și Cel ce Se pogoară acum peste Darurile puse înainte de către Biserică. Și este același Duh prin puterea Căruia jertfa lui Hristos a devenit o jertfă veșnică (Evr. 9, 14), prin puterea Căruia Tatăl L-a înălțat pe Hristos de-a dreapta Sa, prin puterea Căruia Tatăl ne înalță și pe noi acum, pe urmele Înaintemergătorului Iisus.

Încă un cuvânt despre otpust, despre încheierea cultului euharistic: îl voi cita iarăși pe Nicolae Cabasila:

„La sfârșitul sfintei slujbe... când, prin urmare, s-au îndeplinit toate cele convenite față de Dumnezeu - preotul se desface oarecum din acea împreună-petrecere cu Dumnezeu și parcă se coboară puțin câte puțin, în mijlocul oamenilor, din înălțimea la care se suise (...) rugându-se, (...). Până acum s-a rugat înlăuntrul altarului, în taină, fără să-l audă nimeni (...) acum însă, ieșind din altar, stând în mijlocul poporului și în auzul tuturor»<sup>27</sup>.

După Înălțare și Cincizecime, urmează întoarcerea la realitățile de zi cu zi, cu mărturia celor văzute și auzite, „cuvinte de nespus pe care nu se cuvine omului să le grăiască” (II Cor. 12,4).

Aceste câteva exemple și texte extrase din liturghia euharistică ne pot da o idee de ansamblu asupra perspectivei cerești a întregului cult ortodox. Așa cum spune o rugăciune din Post: „În Biserica Ta stând, în cer ni se pare a ne afla”.

27. N. Cabasila, *op. cit.*, Migne, PG 150, 489B (trad. fr. p.292); trad. rom. cit., p.113.

„Iluminat, omul atinge culmile veșniciei... - spune Sfântul Grigorie Palama - și deja aici, pe pământ, totul devine minune. Și chiar fără a fi în cer, el se întrece cu puterile cerești în nesfârșite cântări; fiind pe pământ ca un înger, el duce la Dumnezeu toată făptura”<sup>28</sup>.

Din păcate, trebuie să ne limităm la liturghia euharistică, centrul rugăciunii Bisericii: un studiu mai aprofundat al slujbelor zilnice ne-ar confirma, însă, în chip strălucit, că neîncetata adorare cuvenită lui Dumnezeu Îi este adusă de adunarea creștină întotdeauna în prezența îngerilor și a Bisericii triumfătoare și în comuniune cu aceștia<sup>29</sup>.

## D

### Înălțarea, temelie a mărturiei misionare a Bisericii.

Rugăciunea Bisericii este, deci, în ansamblul său, o înălțare continuă a omului către intimitatea dumnezeiească, o procesiune care se alcătuiește și care, urmându-L pe Iisus, urcă către Tatăl. Rodul acestei înălțări este îndumnezeirea

28. St. Grégoire Palamas, *Traité à la moniale Xenia sur les passions et la quiétude mentale*, PG 150, 1081AB (apud P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde*, Paris, 1958, p. 76; trad. rom. G. Moldoveanu, *Femeia și mântuirea lumii*, Ed. Christiana, București, 1995, 83).

29. Iată câteva exemple din cântările Utreniei Postului Mare: „Cu toate puterile cele cerești, ca Heruvimii să strigăm Celui ce este întru cei de sus, întreit-sfântă laudă înălțându-l: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeu nostru, pentru rugăciunile tuturor Sfinților Tăi, miluiește-ne pe noi” (Ceaslov, Edit. Institutului Biblic, București, 1973, p. 56); „Puterilor celor de sus, urmând pe pământ, cântare de biruință aducem Ție, Bunule: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeul nostru...” (*ibid.*, p. 57); „Noi, cei muritori, îndrăznind să aducem cântarea slugilor Tale celor ce sunt duhuri, zicem: Sfânt, Sfânt, Sfânt...” (*ibid.*, p. 58); „Cel ce în pânțece fecioresc ai încăput și de sânurile Tatălui nu Te-ai despărțit, Hristoase, Dumnezeule, cu îngerii primește-ne și pre noi care strigăm Ție: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeul nostru...” (*ibid.*, p. 59); „Spre cer inimile având, cetelor îngerești să urmăm și cu frică la Cel ce nu ia mită să cădem, laude de biruință strigând: Sfânt, Sfânt, Sfânt ești, Dumnezeul nostru...” (*ibid.*, p. 60).

firii omenești, care nu este doar făgăduită pentru viața de dincolo, ci este inaugurată deja, *hic et nunc*. Momentul culminant al acestei îndumnezeiri este comuniunea euharistică, în care Dumnezeu Însuși Se face hrană pentru noi și ne preface prin unire.

Dar această înălțare a lui Hristos, la care luăm parte încă de pe acum (Efes. 2, 4-6; Evr. 12, 22-24) nu are nimic comun cu înălțările individualiste și privilegiate ale iluminatilor din platonism, din misterii grecești sau din religiile Indiei. Contemplarea acestora este singuratică, este „o fugă a celui singur către Singurul”<sup>30</sup>, o suită de evaziuni din ce în ce mai depărtate, o ignorare și un refuz al materiei (care ori reprezintă răul, ori nu există defel), o totală dezincarnare. Căile acestor ascensiuni vor fi ori ascetismul sau extazul, ori filosofia sau inițierea în rituri secrete, toate acestea în contextul unei transmigrări nesfârșite<sup>31</sup>.

Față de aceste concepții ale salvării ca evadare, doar doctrina creștină a Înălțării este legată de un scop dumnezeiesc privitor la lumea însăși, lume pe care „Dumnezeu atât a iubit-o...” (Ioan 3, 16). Numai Înălțarea creștină se leagă, în cadrul iconomiei mântuirii, de prezența lui Hristos în slavă în Biserică, prezență realizată întru Duhul Sfânt, în plenitudinea darurilor Sale, prezență tainică, dar reală și perceptibilă simțurilor curățite. Numai Înălțarea creștină precede Pogorârea Duhului dumnezeiesc în Biserică, determină dimensiunea cerească a vieții liturgice și sacramentale, condiționează, în sfârșit, mărturia misionară a Bisericii în lume. „*Hristos S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple*” spune Sfântul Pavel (Efes. 4,10), să le umple deci cu *Prezența Sa de-viață-dătătoare întru Duhul Sfânt*.

30. Plotin, *Ennéade*, VI, tr.9, c.9 și II, tr.7 3.34.

31. Cf. H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1947: cap.V „Le christianisme et l'histoire, doctrines d'évasion”, pp.107-110.

„Doar în măsura în care Hristos S-a suit mai presus de toate cerurile, poate pe toate să le umple, scrie Pr. Daniélou. Adică, numai înălțat mai presus de toată făptura, harul care este în El se poate extinde la întreaga făptură”<sup>32</sup>.

Asemenea Înălțării lui Hristos, înălțarea noastră liturgică și sacramentală inaugurată în taina cultului nu este o evadare din lumea aceasta. Dimpotrivă, doar în măsura în care sus vom avea inimile, în care vom participa la procesiunea sacerdotală pe urmele Arhiereului și Înaintemergătorului, doar în măsura în care vom pătrunde în viziunea intimității lui Dumnezeu vom putea da o mărturie autentică și vesti ceea *„ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, și Viața s-a arătat și am văzut-o...”* (I Ioan 1, 1-2).

„Iată de ce chemarea (sus să avem inimile) nu este atât o chemare de a ne desprinde de pământ, cât de a deveni conștienți de natura Bisericii și de scopul adunării euharistice: „Cum să nu mă intereseze cerul - spunea Sfântul Ioan Gură de Aur - când eu sunt în contemplarea Stăpânului cerului, când eu însumi devin cer?” Vom veni, Tatăl Meu și cu Mine, și Ne vom face locaș la el (Ioan 14, 23). Această chemare este în același timp o exigență. Nu este loc în această Euharistie cerească pentru cei rămași pe pământ („să ne temem de a rămâne pe pământ”, mai spune Sfântul Ioan Gură de Aur), încât până și prezența noastră (fără vrednicie) ne este imputată, ca o osândă. Iar când cerul, și prin el, noi toți, întreaga adunare, dă răspunsul: „Avem, către Domnul”, atunci se săvârșește judecata noastră. Căci nu-ți poți înălța inima către Domnul în acea clipă dacă nu te-ai îndreptat și dacă nu te îndrepti către El în toate zilele vieții tale, dacă nu măsoari mereu pământul cu măsura cerului”<sup>33</sup>.

32. J. Daniélou, *op.cit.*, p.166.

33. A. Schmemmann, *op.cit.*, p.16.

La temelia mărturiei misionare se află trăirea personală a vieții Bisericii; condiția acestei trăiri este vederea lui Hristos, întâlnirea cu Hristos Care, prezent printre noi, nu încetează de a ședea în slavă de-a dreapta Tatălui. Tema biblică a Înălțării este și cea a preoției cerești a lui Hristos, constituind în primul rând o categorie teologică esențială a vieții liturgice a Bisericii. Ele condiționează totodată și edificarea unei teologii ortodoxe a evanghelizării în afară, ca și a slujirii pastorale înlăuntru, a întregii mijlociri sacerdotale și împărătești a Bisericii în lume. Aceste două dimensiuni, cea liturgică și cea misionară, sunt legate în ființa lor lăuntrică. Ele reprezintă firea însăși a Bisericii, care constă în primul rând în a te ruga și a te avânta spre întâlnirea cu Hristos preaslăvit în elanul nestăvilit al adorării; în al doilea rând, în a întrepătrunde pământul cu cerul, în a înălța pe fiecare om către destinul său veșnic. Rugăciunea Bisericii nefiind închisă în sine, ci îmbrățișând întregul univers, misiunea Bisericii nu are nici ea alt scop decât pe acela de a înălța pe toți oamenii la slăvirea și închinarea Prea Sfintei Treimi.



## IV

# CUM SE SITUEAZĂ HRISTOS ȘI SFÂNTUL DUH UNUL FAȚĂ DE CELĂLALT ÎN LITURGHIE?

Ne bucurăm astăzi de roadele unei profunde înnoiri liturgice și teologice. Unul din rezultatele acestora ar fi trecerea de la o concepție îngustă hristomonistă a liturghiei - concepută doar ca actualizare a unicei jertfe mântuitoare a lui Hristos (cu excluderea oricărei referiri conștiente și elaborate la Tatăl și la Sfântul Duh) - la o viziune vădit treimică a Euharistiei, taină a adunării eclesiale, venire a Împărăției treimice în lume.

Un alt rezultat al înnoirii teologice a Bisericii noastre este perspectiva eclesiologică a Euharistiei și a structurilor sale: relația Euharistiei cu Biserica, cu clerul acestora, cu laicul, cu mărturia catehetică și misionară.

În sfârșit, însăși dihotomia hristologie/pnevmatologie este pusă în discuție și depășită, într-un mod determinant, așa cum putem constata în diferitele categorii ale dialogului ecumenic, de pildă Grupul de la Dombes, ori dialogul catolic-ortodox desfășurat sub egida Secretariatului pentru Unitate al Vaticanului începând cu 1972, și mai ales „Cincizecimea” din 1980, de la Rhodos.

Tema generală a Săptămânii Liturgice de la Saint Serge din anul acesta, „Hristos în liturghie”, are, deci, o importanță capitală și este, în același timp, o temă dificil de mănuit, căci pare, la prima vedere, un adevăr bățător la ochi, o tautologie, și există riscul de a trece pe alături de punctul sensibil, dar esențial. Iată de ce am dorit să-mi precizez subiectul: „Hristos și Duhul Sfânt în raporturile lor reciproce”. În realitate, mă voi

strădui de asemenea să situez contextul treimic și finalitatea „patrocentrică” a Euharistiei și a Bisericii. Amploarea subiectului și complexitatea sa mă vor constrânge să mă limitez la o expunere destul de schematică a câtorva teze fundamentale care ar merita, fiecare în parte, să fie completate și dezvoltate.

## LOCUL DUHULUI SFÂNT ÎN TAINA LUI HRISTOS

Taina lui Hristos, Cuvântul veșnic și întrupat, Dumnezeu-Omul și Domnul slavei, este o taină nedespărțită de Duhul Sfânt. Acesta odihnește peste Fiul din veșnicie și Îl umple deplin pe Iisus încă din prima clipă a Întrupării Sale la Nazaret și până în momentele Crucii, Învierii și Înălțării. Întreaga viață a lui Iisus este „constituită” de prezența Duhului Sfânt, începând cu zămislirea feciorelnică de la Nazaret. Iisus a fost alcătuit, format, purtat de Duhul Sfânt, însuflețit de Duhul, ascultând de Duhul, mânat de Duhul.

Sfântul Ioan Gură de Aur amintește că „Iisus Hristos este duhovnicesc, căci Duhul Însuși L-a zidit” (*Om. XV in Hebr. 2*, PG 63, 119). Dar, o dată cu aceasta și de acum înainte, Iisus este Dătătorul Duhului, mai întâi ca o pregustare, în firea Sa pământească, apoi și deplin, în slavă, în misiunea cincizecimică asupra lumii.

Nu se poate disocia, așadar, viața lui Iisus de prezența Duhului. Aceasta nu este nici secundară, nici consecutivă, ci „constitutivă” tainei lui Hristos Mântuitorul și tainei Hristosului „total”, adică tainei Bisericii.

Taina lui Hristos nu trebuie restrânsă la cadrul vieții Sale pământești. Iisus este viu în slava Tatălui, El este prezent în Biserica pe care o însuflețește și pe care o păstrează în Duhul. Hristologia creștină este, deci, o hristologie „extensivă”, recapitulând în ea întreaga istorie umană și cosmică, istorie sfântă

care culminează în taina Bisericii. Aceasta nu poate fi exteroară nici lui Hristos, nici lucrării mântuirii.

Aș dori să amintesc aici viziunea teologică a Hristosului total pe care o dezvoltă Fericitul Augustin și al cărei ecou se face și Pr. Georges Florovsky („Le Corps du Christ vivant”, în *La Sainte Eglise Universelle*, Neuchâtel, 1948, p. 9-57, îndeosebi p. 21).

O hristologie extensivă trebuie să „recapituleze” devenirea Bisericii, a cultului și a teologiei sale, înglobând totodată și destinul omului creat după Chipul Cuvântului Întrupat și chemat la dumnezeiasca asemănare. Este evident că rolul Duhului Sfânt nu este nici secundar, nici exterior, în zidirea tainei Hristosului total. El continuă, în timpul Bisericii - Trup al lui Hristos -, ca și în devenirea omului - chemat să fie hristos după har -, aceeași lucrare epifanică de manifestare a lui Hristos ascuns kenotic și totodată glorificat, în istorie și în viața launtrică a lui Iisus, în care Duhul Sfânt lucra pururea.

## EUHARISTIA, CULT TREIMIC

Să trecem acum la Euharistie, momentul central al cultului pe care Biserica îl închină Sfintei Treimi, manifestare plennară a Bisericii, ea însăși taină a mântuirii și a Noului Legământ. Nu este fără rost să spunem că Euharistia - și corespondentul său tainic din rugăciunea inimii - constituie locul central, punctul de forță al identității spirituale a Bisericii. Abia atunci când se roagă își manifestă Biserica (și omul, dealtfel) adevărata sa identitate, în relația de comuniune cu Treimea cea veșnică. Cultul eclesial este astfel liturgic și treimic prin excelență, prin însăși firea sa. A evoca Treimea înseamnă, pe de o parte, a vorbi despre taina comuniunii treimice a Persoanelor dumnezeiești, despre nesfârșita și veșnica mișcare de iubire și de comuniune. Înseamnă, pe de altă parte, a pătrunde

înăuntrul cercului treimic și a descoperi că relațiile trinitare ale Persoanelor divine privesc lumea creată, omul, și că Biserica însăși dăinuie creând relații specifice cu Tatăl, prin Fiul, în Duhul Sfânt. Fiecare din aceste relații le cuprinde și le determină pe toate celelalte și exprimă în mod specific totalitatea comuniunii treimice.

A trăi dimensiunea treimică a Euharistiei<sup>1</sup> înseamnă a descoperi și a vesti că de la Întruparea Cuvântului și de la Cincizecimea Duhului, între taina Treimii și destinul omului nu mai este nici o distanță; înseamnă a descoperi că „Treimea este programul social al omului” (Fedorov), că existența umană cea mai concretă este o ucenicie a iubirii dumnezeiești, care „s-a vărsat în inimile noastre prin Duhul Sfânt” (Rom. 5, 5). În termenii Bisericii, iubirea treimică se numește, pe de o parte, sobornicitate, prin dăruirea de către Duhul a armoniei și a umanității launtrice (Fac. 1, 14); se mai numește și compasiune și milostivire în deschiderea inimilor către aproapele, către cel sărman și către cel suferind.

Învățătura Sfântului Ioan Gură de Aur despre corespondența dintre taina fratelui și taina altarului este semnificativă în acest sens.

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, iubirea frățească și milostivirea constituie împreună o prelungire a tainei lui Hristos trăite în Euharistie. Acest cuvânt „prelungire” este chiar prea șters și evocă o relație exterioară, de la cauză la efect. Or, ar trebui spus că pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, grija și răspunderea față de cel sărman sunt înscrise în miezul tainei Euharistiei<sup>2</sup>.

1. A se vedea Pr. B. Bobrinskoy, „Confession de foi trinitaire et consécra-tions baptismales et eucharistiques dans les premiers siècles”, în *La Liturgie, expression de la foi*, Roma, 1979, p. 57-67.

2. A se vedea Pr. B. Bobrinskoy, „L'Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin”, în *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, 1975, îndeosebi p. 272-276.

Încă de la originile creștinismului, structura rugăciunii euharistice corespunde legilor rugăciunii și ale credinței Bisericii. Rugăciunea euharistică este adresată, fără excepție, Tatălui, către Care se întoarce Biserica, ca într-o continuare a Rugăciunii Împărătești a lui Iisus Însuși: „Ava, Părinte”, „Tatăl nostru”. Către Tatăl se întoarce Biserica atât în rugăciunile sale de mulțumire (euharistie) cât și în cele de mijlocire. De la Tatăl primește harul vieții celei noi, har pe care, la rândul său, îl împărtășește oamenilor. „Tatăl nostru” reprezintă într-adevăr, împreună cu împărtășirea, momentul culminant al tainei euharistice, în care Biserica se constituie într-o atitudine filială.

Rugăciunea se lărgeste spre a primi prezența Fiului și a Duhului o dată cu Cincizecimea. Mijlocirea lui Hristos cel înviat este deplină în plenitudinea Duhului: „Preoții, urmași ai Apostolilor - ne spune Sfântul Irineu de Lugdun - înfățișează calea celor mântuiți și treptele urcușului lor: prin Duhul se înalță la Fiul, prin Fiul, la Tatăl, iar Fiul, la sfârșit, va preda Tatălui împărăția, așa cum ne învață Apostolul (I Cor. 15, 24)”<sup>3</sup>.

Tot astfel, Sfântul Vasile al Cezareii: „Prin urmare, drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul, (trece) prin Fiul cel unul (și ajunge) la Tatăl cel unul. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împărătească (pornesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul cel unul și ajung la Duhul”<sup>4</sup>.

Deci, dacă Tatăl este țelul și principiul mântuirii și al cultului eclesial, Fiul și Duhul sunt mijlocitorii unici și necesari.

Mijlocire ascendentă, în care Hristos Se roagă întru Duhul, iar Duhul suspină (Rom. 8, 23 și Gal. 4, 6) și Se bucură (Luc. 10, 21) întru Hristos. După cum Biserica se va identifica cu Hristos, al Căruia trup este, sau cu Duhul, Căruia Îi este Templu - iar noi știm în ce chip coincid aceste două prefigurări ale

3. *Adv. Haer.*, V, 36,2.

4. *Despre Duhul Sfânt*, 18,47; trad. rom. PSB 12, p. 62.

Bisericii (cf. Ioan 2, 21 și Cor. 6, 19) -, Biserica fie va implora venirea Duhului Mângâietor, alăturându-se epiclezei permanente a Arhiereului Iisus (Ioan 14, 16), fie va vesti și va slăvi venirea Domnului Înviat: *„Duhul și Mireasa zic: Vino, Doamne Iisuse!”* (Apoc. 22, 17 și 20).

Dar și mijlocire descendentă, a Fiului și a Duhului, „pogorându-se de la Părintele luminilor”, de la Care „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit este” (Iac., 1, 17). Fiecare dintre Persoanele dumnezeiești dăruiește și este dăruită, trimite și este trimisă, dar întotdeauna într-un mod unic și care îi este propriu. Tatăl și Fiul trimit pe Duhul, Care Le este propriu, în Cincizecimea istorică și în Cincizecimea permanentă; aceasta are drept urmare misiunea, expansiunea Bisericii în istorie, în lume. Tatăl și Duhul arată pe Fiul în Întrupare și în Paștile istoric, cât și în actualizarea eclesială a acestora. Hristosul istoric și preaslăvit înglobează, recapitulează Biserica, o adună și o arată. În sfârșit, Hristos și Duhul ne introduc în Casa Tatălui (Ioan 14, 2-3) și introduc pe Tatăl în locașul inimii omenești (Ioan 14, 23).

## EUHARISTIA

### POMENIRE A MÂNTUITORULUI ȘI A LUMII

Continuând lectura treimică a rugăciunii euharistice, vom descoperi locul propriu al Domnului Înviat. Iisus este obiectul memorialului euharistic, al anamnezei; în fața Tatălui și în fața lumii, Biserica evocă întru Duhul întreaga lucrare mântuitoare a Domnului, dar evocarea se produce și în sens invers, cuprinzând cosmosul, creația, întreaga omenire proiectată în Hristos, recapitulată și restaurată în El. Regăsim aici noțiunea de „hristologie extensivă”. Aceasta înseamnă că Paștile mântuitoare pe care Biserica le comemorează reprezintă nucleul istoriei lumii, destinul său cel mai real și hotărâtor. Biserica mulțumește

Tatălui pentru Iisus și Îl pomenește. În puterea Duhului, această memorie a Bisericii este creatoare, transcende spațiul și timpul, ne face contemporani cu Iisus al istoriei, cu Cuvântul creator, cu Domnul răstignit și înălțat în slavă la dreapta Tatălui, cu Cel care este, care era și care vine. Încercările prin care trec creștinii din spatele tuturor cortinelor de fier ale lumii ne fac mai sensibili față de memorialul eclesial și cosmic al crucii și al Patimilor Celui care recapitulează și sublimează în El toată suferința umană, Cel care va șterge orice lacrimă. Cita-tul următor va fi mai elocvent decât cuvintele mele teologice: „Acum ne aflăm pe Golgota și Hristos este pus pe cruce... Acum, în fiecare ființă răstignită, în fiecare ființă care suferă, este răstignit Hristos... Și iată că toate aceste răstigniri le vedem că dau roade, iată învierea care începe. Astăzi, Golgota se află în Rusia și acolo unde este Golgota, acolo este și Învierea” (Pr. Dimitri Doudko, *L'esperance qui est en nous*, Paris, 1976, p. 135-136 și 74, 113, 183). Dar, adaugă Pr. Doudko, „Cel care nu ia parte într-un fel sau altul la suferințe, acela nu are dreptul să vorbească de înviere...” (p. 183). Aceasta este deosebit de adevărat pentru ceea ce spuneam, de a actualiza în Euharistie Patima mântuitoare a Domnului.

Este necesar ca pomenirea lui Hristos să se extindă la pomenirea sfinților, a defuncților, a celor suferinzi, a celor vii, a tuturor mădulelor Trupului lui Hristos. Este necesar ca pomenirea lui Hristos Cel dumnezeiesc, istoric și total, să culmineze cu comuniunea euharistică. Aceasta ne introduce totodată în prezența față către față a Domnului Înviat, Care ne devine mai intim și mai lăuntric decât tot ce avem noi mai lăuntric. Dar comuniunea euharistică înseamnă totodată viață comună și împărtășire cu toate mădulele Trupului lui Hristos, sfinții, defuncții, cei vii; comuniunea euharistică realizează deci prezența reală și sacramentală a întregii Biserici, în totalitatea și deplinătatea credinței sale, a tradiției și sfînteniei sale.

Toate acestea sunt cufundate în Trupul și Sângele euharistic pe care le asimilăm și care ne asimilează (V. Nicolae Cabasila, *Viața în Hristos*, I, IV, P.G. 150, 593 BC, trad. fr. Broussaleux, p. 108).

## DUHUL SFÂNT ÎN EUHARISTIE

În liturghie și în știința liturgică, epicleza este cea care a devenit treptat și aproape exclusiv momentul pnevmatologic prin excelență, indicând intervenția Duhului Sfânt pentru sfințirea Darurilor și prefacerea lor în Sfânt Sângele și Trupul lui Hristos. De fapt, rolul Duhului Sfânt în Euharistie depășește cadrul respectivei formule. Euharistia Bisericii (și Biserica euharistică) este în întregime epicleză-invocare, așa cum este în întregime memorial. Aceste momente nu se pot juxtapune sau, în orice caz, această juxtapunere nu poate fi prea rigidă, așa cum nu poate fi rigidă juxtapunerea Paști-Cincizecime. Lucrarea Duhului nu se restrânge la un moment (Cincizecime, epicleză), ci implică o durată, o permanență, o stare, o atitudine nouă, caracteristice timpului și ființei Bisericii.

Așa cum în timpul Întrupării Cuvântului, Duhul Sfânt nu Se întrupează, ci pătrunde firea omenească a Cuvântului de care este în veci nedespărțit, tot așa, în timpul Bisericii, Duhul Sfânt nu face obiectul unui memorial festiv sau euharistic, ci constituie puterea, harul însuși al memorialului și al prezenței lui Hristos în Biserică.

Duhul Sfânt nu este doar darul lui Hristos, a Cărui venire ar fi o consecință a Paștilor mântuitoare, ci El Îl pătrunde launtric, săvârșindu-l Întruparea, „constituindu-l” taina, manifestându-l prezența în fața oamenilor oamenilor, împlinindu-l strălucirea și slava. Duhul Sfânt este în același timp și Persoană negrăită și dar dumnezeiesc, care-și ascunde chipul și numele. Taină ascunsă în Iisus și plenitudine a tuturor calităților și energiilor Sale. Hristos Cel viu, luminos, blând, sfânt, înțelept.



Toate atributele lui Iisus constituie roadele Duhului, despre care va vorbi Sfântul Pavel (Gal. 5, 22-24) și care sunt manifestările puterii Duhului în sfinți.

Astfel, dacă Duhul lui Iisus Îl manifestă și Îl constituie trupește din Fecioară, același Duh compune și mădularele risipite ale trupului eclesial al lui Iisus Însuși adunându-le într-un singur Om nou. Duhul este, deci, puterea de a aduna laolaltă oamenii în Biserică, în unitatea „fiilor lui Dumnezeu cei împreună-tiați” (Ioan 11, 52).

În sfârșit, Duhul Sfânt reprezintă, pentru toate timpurile, puterea cincizecimică de expansiune misionară a adunării euharistice până la marginile pământului, chiar și până în întunericul iadului unde, de acum înainte, „lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o” (Ioan 1, 5).

Alternanță neîncetată a expansiunii și a reîntoarcerii în sine, a dilatării și a contractării, asemenea ritmurilor respirației și inimii. Aceste imagini naturale ale ritmurilor umane sunt întrutotul potrivite pentru a exprima lucrarea Duhului dumnezeiesc, care însuflețește trupul total al lui Hristos, Biserica, așa cum însuflețește trupurile individuale, create și destinate să fie după chipul lui Hristos.

În legătură cu Duhul Sfânt în Euharistie, am vorbit despre „Cincizecimea perpetuă”. Putem adânci această temă, deslușind în Cincizecime timpul unic de așteptare a Duhului (Luc. 24, 49, Fac. 1, 4), de comuniune prealabilă (Fac. 1, 14). Aceasta corespunde foarte bine epiclezei, sau mai curând diferitelor epicleze ale Euharistiei, dinaintea sfințirii sau dinaintea comuniunii euharistice.

Pe de altă parte, pogorârea însăși a Duhului sfințitor peste Apostoli corespunde, în taina euharistică, îndoitei pogorări a Duhului Sfânt peste daruri și peste credincioși. În realitate, pogorârea este una singură, iar rodul său este sfințirea elementelor în vederea sfințirii credincioșilor, în vederea prefacerii

acestora în trupul îndumnezeit al lui Hristos. Să amintim aici importanța realismului sacramental al Sfinților Părinți. Comuniunea euharistică este, deci, comuniune cu Trupul dător de viață al Mântuitorului, „plin de foc și de Duh Sfânt” (Sfântul Efrem Sirul, *Sermon sur la Semaine sainte*, Ed. Lamy, vol. I, Malines, 1883, p. 415 și urm.), este comuniune cu Duhul Sfânt (2 Cor. 13, 13), după cum ne învață multe din rugăciunile liturghiei bizantine. Duhul Sfânt ne introduce în intimitatea vieții treimice, prin Hristos, către Tatăl; în viața noastră se instaurează o relație inefabilă, dar totodată esențială cu Duhul dumnezeiesc.

Duhul este marele Înaintemergător al lui Iisus, Căruia Îi pregătește venirea în inimile noastre; El se ascunde în spatele propriilor Sale daruri: starea cea nouă de har, de blândețe și de bucurie, de bună mireasmă a lui Hristos, al Căruia parfum este Duhul. Duhul Sfânt reprezintă, în sfârșit, taina persoanei umane, a ființei umane devenite în sfârșit persoană, după chipul unicului Ipostas al Cuvântului Întrupat; în această persoană umană, Duhul Se contopește, Se ascunde și Se afirmă, rugându-Se în noi (Gal. 4, 6 și Rom. 8, 26) și noi în El (Rom. 8, 15), desțelenind în ființa noastră un spațiu mereu crescând în care să se instaureze Împărăția lui Iisus, în care „*nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal. 2, 20).

Relație a lui Hristos și a Duhului Sfânt în Euharistie. Dar reciproc permanent făcut Bisericii spre a o menține în ființă, în mișcare și în viață. (Fac. 17, 28, aplicat în mod simetric trilogiei sacramentale de către Nicolae Cabasila: a se vedea *Viața în Hristos*, I, I, PG 150, 501-504, trad. fr. p. 27). Duhul pregătește în noi un spațiu nesfârșit de primire, ne constituie ca templu al divinității, strigă El Însuși în noi „*Vino, Doamne Iisuse*”, „*Maranatha*”, „*Ava, Părinte*”. Domnul înviat ne împărtășește din nou Duhul Său ca la creație și ca la Înviere: „*Luați Duh Sfânt*”.

## TAINA TATĂLUI

În sfârșit, rugăciunea unică pe care Iisus o murmură întru Duhul și Duhul întru Iisus este *Ava, Părinte*. „Tatăl nostru” este cu adevărat punctul culminant al tainei euharistice, în care se realizează și se reînnoiește paternitatea inaugurată la botez. În permanența prezenței Duhului lui Iisus în inimile noastre, strigătul lui Iisus se înalță în sfârșit din străfundurile ființei noastre: Părinte. Părintele ceresc nu este nici străin, nici exterior comuniunii care se inaugurează în Euharistie, ci este autorul acesteia și în același timp punctul său culminant. Atunci când chemarea către Tatăl urcă din inima omului, acesta își redescoperă în sfârșit adevărata sa identitate. Duhul lui Iisus, care se revarsă în noi la Euharistie, ne întredeschide inima Stăpânului, făcându-ne să ne aprindem la atingerea rugului de iubire care arde în ea. În Biserică, rugăciunea lui Iisus (Tatăl meu) se extinde la întreaga familie umană (Tatăl nostru), în primul rând comunitatea (Ioan 17), apoi celelalte oi care se află încă în afara staulului dumnezeiesc. Euharistia ne face astfel să pătrundem, prin inima lui Iisus, până la rugul aprins al Duhului unde se hotărăște soarta lumii pe care o poartă Tatăl în mâinile Sale: *„Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea”*.

## V

# SENSUL PASCAL AL BOTEZULUI

## INTRODUCERE

Acest studiu dorește să precizeze, în prima sa parte, semnificația fundamentală a botezului creștin, relația sa cu taina lui Hristos mort și înviat, dimensiunea sa „cincizecimică”, simbolismului său sacramental și rostul catehezei Bisericii primare. A doua parte este consacrată studiului structurii pascale a liturghiei baptismale, de-a lungul etapelor succesive ale ritualului botezului. Un capitol suplimentar tratează dificila problemă a Mirungerii și a relației sale cu botezul propriu-zis în tradiția ortodoxă, botezul copiilor și finalitatea euharistică a botezului.

După părerea noastră, punctul de plecare “pascal” și „cincizecimic” al acestui studiu al botezului este cel care permite sesizarea a ceea ce este esențial în tradiția ortodoxă, deslușirea experienței mereu reînnoite a bucuriei și luminii pascale în profunzimea vieții Bisericii și a sfinților săi, încă din prima clipă a catehezei baptismale și până în ultima clipă a vieții celui botezat, când „trece” de la moarte la viață. Desigur, o întreagă credință și tradiție ortodoxă se află în spatele acestui demers, tradiție ce nu este resimțită ca o constrângere și care nu împiedică defel spiritul de căutare și de deschidere, în strădania comună a creștinilor încă divizați de a ajunge la o convergență crescândă și la reînnoirea sacramentală și spirituală comună.

## A

## PAȘTE ȘI BOTEZ. SIMBOLURI ȘI PLENITUDINE

1. *Taina lui Hristos cel înviat*

Întreg mesajul, esența însăși a creștinismului se pot condensa în acest strigăt biruitor al Bisericii în noaptea de Paști: „Hristos a înviat! Adevărat a înviat!”. De acum înainte, Iisus din Nazaret Se arată lumii învăluit de lumina pascală; prin credință, creștinii sunt martorii lui Hristos cel Înviat, a Căruia prezență o experiază în cult și în taine și al Căruia chip li se dezvăluie în comuniune și slujire. Toată teologia creștină, tot tezaurul bimiral al tradiției nu este decât o neîncetată meditație asupra acestui „singur lucru trebuincios”, la toate nivelurile și în toate registrele culturii creștine: în teologia sinoadelor, în exegeza scripturistică, în teologia cultului și a tainelor, în imnografia creștină, în experiența duhovnicească a sfinților. Mereu și pretutindeni, taina lui Hristos este faptul creștin prin excelență în care își află convergența toate simbolurile și din care izvorăște întreaga bogăție a tradiției Bisericii. În Biserică, totul se referă la Hristos, totul se definește prin El: limbajul teologic, ca și icoana sau cultul își au temeiul lor hristologic. Dacă limbajul omenesc poate fi de acum înainte adecvat obiectului său, dacă omul reînnoit prin Duhul Sfânt poate „vorbi” Tatălui, poate vorbi despre Hristos, poate vorbi în Duhul Adevărului și al Vieții, aceasta este cu puțință numai deoarece Cuvântul lui Dumnezeu a asumat firea omenească în întregime și a reînnoit-o în Sine.

În centrul tainei lui Hristos și a lucrării Sale istorice de mântuire se află deci taina pascală, taina iubirii jertfelnice a Sfintei Treimi, taină unică, ce se descoperă în patimile și preaslăvirea lui Iisus<sup>1</sup>, în chenoza și slava Fiului lui Dum-

1. Cf. tema „Proslăvirii” din Evanghelia a IV-a, în special Ioan 12, 23-33; 13, 31-32; 17, 1-5.

nezeu<sup>2</sup>, în „trecerea” - *Pascha* - de la moarte la Înviere. Paradox, mai degrabă decât contradicție, a cărui depășire se realizează inefabil în crucea biruitoare, în mormântul dător de viață, în pogorârea în slavă la iad, în rănille trupului înviat. Tocmai această unitate a tainei mântuitoare este exprimată de simbolismul întregitei afundări (moartea) și al ieșirii (învierea) catehumenului din apa botezului.

Dincolo de limbajul teologic sau liturgic, viața creștină poartă ea însăși pecetea inefabilă a unei relații fundamentale cu Hristos, prin lucrările mântuitoare care-l încorporează pe creștin în istoria însăși a mântuirii. Este astfel necesar ca treptele inițierii creștine să fie situate de la bun început în această perspectivă hristologică și pascală. Taina lui Hristos cel înviat, cuprinsă și trăită în tainele creștine prin puterea Sfântului Duh, este prefigurată în semnele și instituțiile Vechiului Legământ și „împlinită” în „istoria mântuirii” de către Hristos.

## 2. *Duhul Celui înviat*

Taina lui Hristos este o taină totală. Nu poți vorbi despre ea fără a include revelația Sfântului Duh, ca prezență personală și în același timp ca dar al prezenței treimice.

Potrivit firii Sale omenești, Domnul este uns, plin de Duh Sfânt încă de la zămislirea Sa feciorelnică. Porumbelul de la Iordan nu inaugurează prezența Duhului în Iisus, ci Îl manifestă ca atare lumii. Întreaga viață a lui Iisus este o viață plină de har și de Duh Sfânt. Cu aceasta, ajungem la cuvântul Evangheliei, despre Pruncul „ce sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni”.

Sporire și plinătate: nici unul din acești doi termeni nu poate lipsi. Prezența Duhului în Iisus este atât semnul supunerii filiale, cât și al deplinei intimități a lui Iisus cu Tatăl. Duhul

Sfânt este în Hristos Duhul Tatălui, Cel care Îl pătrunde pe Iisus, Care-L duce în pustie, întărindu-L totodată spre a mărturisi Cuvântul Evangheliei. Iisus este pătruns de Duh, I Se supune, în Duhul vorbește, făptuiește, învață, Se roagă, vindecă, alungă demonii, în Duhul Se aduce ca jertfă, Se sfințește, iar această jertfă este bineplăcută Tatălui în Duhul<sup>3</sup>. Dăruindu-Și viața, Iisus dăruiește Duhul Însuși, Care Se află în El<sup>4</sup>. În sfârșit, împărțirea credincioșilor de Duhul decurge din preaslăvirea lui Iisus, este chiar semnul acesteia, chează și rodul<sup>5</sup>.

Cincizecimea istorică, perpetuată în taine, apare astfel drept scopul, țelul ultim al iconomiei dumnezeiești în lume: „*Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să fie acum aprins!*”<sup>6</sup>. Hristos Se întoarce la Tatăl pentru ca Duhul să Se pogoare<sup>7</sup>.

Darul Cincizecimii este astfel împlinirea necesară a tainei pascale. Dacă Duhul Sfânt este Cel care pregătește venirea lui Hristos, Care Îl vestește, Îl revelează, Îl întrupează, Îl face prezent în comunitatea eclezială, trebuie totodată să subliniem că, printr-o mișcare inversă, începând de la Cincizecime Hristos este Cel care Îl roagă pe Tatăl să trimită Duhul Sfânt, Îl trimite El însuși din partea Tatălui. La rândul Său, Hristos devine dătător al Duhului, iar acest dar se perpetuează în viața Bisericii, prin taine, într-o Cincizecime continuă și permanentă<sup>8</sup>.

Cincizecimea instaurează de acum înainte o nouă ordine, cea a Duhului Sfânt, și în El cea a prezenței sacramentale, „duhovnicești”, a lui Hristos înălțat cu trupul de-a dreapta

3. Evr. 9, 14; cf. Lossky, *Essay sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 154.

4. Ioan 19, 30-34.

5. Ioan 20, 22 și 7, 39.

6. Luc. 12, 49.

7. Ioan 16, 7.

8. Cf. B. Bobrinskoy, „L'Action dynamique de l'Esprit Saint”, în *Parole et Pain*, nr. 38 (mai-iunie, 1970), p. 96-103.

Paștile, de la moarte la înviere, de la trupesc la duhovnicesc, în comuniunea eclezială în care individul devine persoană și se împlinește în comuniunea treimică.

În sfârșit, anamneza euharistică ne încorporează tainei acelorași Paști ale Domnului mort și înviat, înălțat de-a dreapta Tatălui, ne hrănește și ne menține în această stare, prin permanența darurilor Duhului, în procesul de îndumnezeire întru Hristos, în intimitatea deja inaugurată a ospățului Tatălui.

### 3. *Taină, taine și simbolism baptismal*

Tainele Bisericii vin să prelungească taina lui Hristos, cea din veci ascunsă și dezvăluită la plinirea vremii. Pentru Părinții Bisericii, lucrările sacramentale constituie cadrul prin excelență al experienței ecleziale, al cunoașterii și participării la taina lui Hristos prin Duhul Sfânt.

„Acum, spune Sfântul Irineu din Lyon, ne învrednicim doar în parte de părășia Duhului lui Dumnezeu, ca o pregustare și o pregătire spre nestricăciune, obișnuindu-ne treptat să-L primim și să-L purtăm pe Dumnezeu în noi; este ceea ce Apostolul numește o arvună, căci este o frântură a acestei slave făgăduite nouă de Dumnezeu. Această arvună ce sălășluiește în noi ne înduhovnicește încă de pe acum, când elementul muritor este absorbit de nemurire, iar Duhul care Se află în noi ne face să suspinăm și să strigăm către Tatăl. Dacă încă de pe acum, pentru că am primit această arvună, noi strigăm „Ava, Părinte!”, ce va fi atunci când, înviați, Îl vom vedea față către față?...”<sup>12</sup>.

Cateheza sacramentală caută să transmită catehumenilor sensul însuși al tainei lui Dumnezeu împlinită în Iisus Hristos, trăită în tainele Bisericii, ea însăși taina cea mare a îndurării

12. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adv. Haer.*, V, 8,1; trad. fr. SC 153, 1969, p. 93-97.



dumnezeiești, mântuitoare. În cadrul acestei funcții „inițiatice” a Bisericii trebuie situat simbolismul creștin, formă privilegiată a cultului sacramental și liturgic, mod specific al prezenței divine, al comuniunii cu Dumnezeu. Dincolo de deosebiri de școală și de mentalitate, realitatea însăși a simbolismului eclesial se impune conștiinței creștine ca un dat fundamental și ineluctabil al revelației și al credinței; prin originile sale, simbolismul cultural este profund biblic, astfel încât strădania noastră de a cerceta și înțelege simbolurile sacramentale trebuie să aibă în vedere acest dat biblic, pentru a percepe duhul însuși al Scripturii.

Mi se pare necesar ca realitatea sacramentală tradițională să fie situată într-o teologie de ansamblu a simbolului creștin. Simbolismul creștin este mai vast decât sacramentalismul, căci acesta se limitează în mod explicit la anumite acte sacre, în timp ce simbolismul acoperă ansamblul „limbajului” liturgic, determină comportamentul creștin, corespunde firii primordiale a omului, bipolarității sale de „ființă” duhovnicească, revelează vocația sa ultimă, cea a transparenței la Duhul Sfânt, adică vocația mântuirii ca transfigurare și îndumnezeire. Acest simbolism acoperă, deci, întreaga gamă de expresie a Bisericii, polivalența gesturilor și lucrărilor acesteia, arta și limbajul său, în ultimă instanță teologia sa, ale cărei concepte sunt tot atâtea simboluri și semne ale unei Realități intrupate și transcendente în același timp. Întruparea este cea care oferă temeiul simbolismului creștin, Taina Pascală și Schimbarea la Față îi asigură libertatea și dinamismul, Înălțarea îi marchează limitele într-o depășire a sinelui care conferă măreție simbolului, Cincizecimea îi conferă atât caracterul lăuntric, cât și puterea de iradiere; în sfârșit, Parusia dezvăluie în același timp și judecata și înnoirea tuturor lucrurilor prin focul purificator.

Noțiunile biblice de „creație” și de „înnoire” a tuturor lucrurilor în Hristos sunt singurele care îngăduie simbolismului

sacramental să se desfășoare în toată plenitudinea. „Universul nu este copia, oglindirea degradată a unei lumi divine, ci a ieșit, nou, din mâinile lui Dumnezeu, Care a văzut că toate acestea erau bune...”<sup>13</sup>. Nu numai că universul sensibil a purces din mâna lui Dumnezeu, nu numai că prin splendoarea sa oglindește frumusețea și înțelepciunea Creatorului, dar el cântă în același timp slava lui Dumnezeu, Cel ce Se încinge cu măreția și Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină: „Râurile vor bate din palme, munții se vor bucura”<sup>14</sup>, „Lăudați-L pe El soarele și luna, lăudați-L pe El toate stelele și lumina, Lăudați-L pe El cerurile cerurilor și apa cea mai presus de ceruri (...), Lăudați pe Domnul toți cei de pe pământ, balaurii și toate adâncurile; focul, grindina, zăpada, gheața, viforul, toate îndepliniți cuvântul Lui; munții și toate dealurile, pomii cei roditori și toți cedrii; fiarele și toate animalele, târătoarele și păsările cele zburătoare”<sup>15</sup>.

Dacă elementele firii cântă slava lui Dumnezeu, aceasta este pentru că în inima însăși a creației, cele sensibile ascund o *semnificație*, fiind deci un *limbaj* pe care doar omul, odată unificat, îl poate descifra. Cele sensibile „semnifică” deci, și „vorbesc” prin însăși originea lor, căci au fost scoase din ne-ființă de către Cuvântul Creator al lui Dumnezeu. Acesta le în-formează, le pătrunde, constituie însăși rațiunea lor lăuntrică și vitală; materia exprimă deci un raport permanent între lume și Dumnezeu, Care Se manifestă în ea.

Proorocii înfățișează chiar și timpurile eshatologice drept niște timpuri de belșug material, oglindind o realitate lăuntrică și spirituală: „A răspuns Domnul către poporul Său, grăind: „*Iată, Eu vă voi trimite grâu, must și untdelemn și vă voi sătura și nu vă voi mai face de ocară printre neamuri!*”<sup>16</sup>.

13. O. Clément, „Le sens de la terre”, în *Contacts*, nr. 59-60 (1967), p.257.

14. Ps. 97, 10.

15. Ps. 148, 3-10.

16. Ioil 2, 19.

Forțele naturii, vântul, focul sau elementele materiale, apa, untdelemnul, pâinea, vinul, piatra sunt pătrunse de o semnificație spirituală, care nu vine însă să se suprapună pe o substanță materială opacă în sine sau neutră, ci care dezvăluie adevărata esență a materiei:

Apa curăță și astâmpără setea, se revarsă și înnoiește; ea este principiul și condiția oricărei vieți. La venirea mesianică, apa va deveni principiul vieții celei noi, al Duhului Sfânt, ale cărui izvoare vor țâșni din sânul nostru și vor curge spre viață veșnică<sup>17</sup>.

Untdelemnul, în folosința zilnică, împărtășește și semnifică veselia, bucuria, sănătatea sau vindecarea. Împreună cu parfumul, dă senzația de bună mireasmă, asemenea tămâii la jertfa din templu sau la rugăciunea de seară. În Biblie, untdelemnul posedă un simbolism pnevmatologic, de curățire, de într-armare împotriva demonilor, de vindecare spirituală a urmărilor păcatului.

Pâinea este hrana omului prin excelență, dar adună în sine și semnifică orice roadă a muncii omenești. Ca orice hrană, pâinea este făcută pentru bucurie, dar poartă în ea și pecetea căderii și a blestemului<sup>18</sup>. Dar până și în blestem, până și în foamea și suferința trudei, omul descoperă pronia și pedagogia dumnezeiească: *„Să-ți aduci aminte de toată calea pe care te-a povățuit Domnul Dumnezeuul tău prin pustie de acum patruzeci de ani, ca să te smerească, ca să te încerce și ca să afle ce este în inima ta și de ai să păzești sau nu poruncile Lui. Te-a smerit, te-a pedepsit cu foamea și te-a hrănit cu mana pe care nu o cunoșteai și pe care nu o cunoșteau nici părinții tăi, ca să-ți arate că nu numai cu pâine trăiește omul, ci că omul trăiește și cu tot cuvântul ce iese din gura Domnului...”*<sup>19</sup>.

17. Ioan 4,14 și 7,37.

18. Fac. 3,19.

19. Deut. 8,2-5.

Astfel, printr-o îndelungă „pregătire” a Vechiului Legământ, Dumnezeu dezvăluie sensul însuși al hranei și depășirea acesteia în merindea duhovnicească a Cuvântului lui Dumnezeu și a vieții dumnezeiești înseși, în Evanghelie și în Euharistie.

De asemenea, *vinul* este simbolul firesc al bucuriei, al sărbătorii, al iubirii. Dar vinul, care „*veselește inima omului*”<sup>20</sup> este simbolul duhului, al iubirii duhovnicești, dar și al suferinței (paharul lui Isaia sau cupele din Apocalipsă)<sup>21</sup>, al sângelui vărsat, al pedepsei, ca și al răscumpărării (mântuirii). Astfel, cosmosul întreg este purtător de semnificații, dar nu doar în sine, ci pentru folosința omului, pentru care este valorificat și consacrat. La rândul său, prin trup și prin nevoile sale „firești”, prin sensibilitatea sa, omul se situează el însuși în prelungirea creației sensibile, cu care este „de-o ființă”, fără a uita însă nici o clipă că această dependență firească nu este decât unul din cei doi poli ai „*îndoitei deoființimi*” a omului, ai bi-polarității sale originare. Nu există deci nici o discontinuitate a trupului nostru: „Omul, spune Olivier Clément, este un microcosmos care rezumă, condensează, recapitulează în el treptele făpturii, și astfel poate cunoaște dinlăuntru universul”<sup>22</sup>.

Tocmai „bipolaritatea” omului este aceea care nu-i îngăduie să fie redus doar la această deoființime inferioară, la această materialitate comună cu universul creat, chiar dacă el este condensarea, rezumatul și încununarea acestuia. Omul este în același timp și trup, carne, și chip al lui Dumnezeu, templu pătruns de Suflarea dumnezeiească. Chipul lui Dumnezeu și Suflarea Sa exprimă prezența în om a unei dimensiuni ireductibile la trupul său, la materialitatea sa, la animalitatea sa chiar. Prin însăși prezența sa în centrul creației, omul este menit să asigure transparența cosmosului la cele duhovnicești, să înlesnească înălțarea „cu trupul” a creatului de

20. Ps. 103,16.

21. Is. 51,17 ș.u.; Apoc. 15,7 ș.u.

22. O. Clément, *op.cit.* p. 263.

către divin, să instaureze revărsarea harului în lume. Aceasta este vocația pascală și baptismală a omului: „Om, spune Claude Tresmontant, este ființă pascală, a trecerii (...) Prin natura sa însăși, ca să spunem așa, el este puntea dintre creat și Creator. *Pneuma* din el este acea legătură imaterială prin care este înălțat până la viața personală a lui Dumnezeu. Cu omul, întreaga creație se întoarce la Creatorul ei. Ciclul se închide. Ordinea fizică este copleșită de pulsația vieții, ordinea psihică depășește biologicul; o dată cu omul, ordinea suprafirească intervine în creație, conducând-o la împlinirea finală, care este totodată și transformarea înnoitoare a acesteia”<sup>23</sup>.

Această vocație pascală a omului în lume se poate împlini printr-o mijlocire împărătească, preoțească și învățătoarească, dar numai în măsura în care universul (el însuși unificat în om) se odihnește în Dumnezeu. Pe de altă parte, păcatul și căderea omului nu sunt numai o dramă a persoanei sau doar a condiției umane. Neascultarea omului aduce după sine o alienare a acestuia față de propria sa ființă lăuntrică, o îndepărtare de Dumnezeu, o întunecare a chipului, a *Cuvântului* dumnezeiesc sălășluit în om; alcătuirea omenească unitară și duhovnicească este antrenată într-o dezagregare lăuntrică, într-o disociere, o răzvrătire a puterilor inferioare față de duh și de *logos*, și, ca urmare, creația cea bună și frumoasă devine la rândul său alienată și aservită, ajunsă sub stăpânirea răului și a morții<sup>24</sup>.

Reiese astfel că opacitatea cosmosului față de lumina dumnezeiească, subjugarea sa față de stricăciune și de moarte decurg din propria opacitate a omului la harul lui Dumnezeu,

23. Cl. Tresmontant, *Essay sur la pensée hébraïque*, Paris 1953, pp. 108-109.

24. Cf. Rom. 8, 19-21. A se citi în acest sens paginile sugestive ale lui O. Clément din „Le sens de la terre”, *loc. cit.*

ca și la prezența aproapelui. Și invers, transparența cosmosului, eliberarea sa în Dumnezeu depind de transparența regăsită față de Cuvânt și de Duhul lui Dumnezeu. Deschiderea omului la viața dumnezeiască, restaurarea în el a capacității de dialog și de comuniune verticală și orizontală este ceea ce întemeiază și restabilește simbolismul pascal al creației.

În acest context al creației și căderii, devine limpede că „nu putem despărți cosmologia de istoria mântuirii”<sup>25</sup>, iar capacitatea făpturii de a fi simbol, apoi taină, este restaurată în Cel de al doilea Adam: în întruparea Sa și apoi în Paștile Sale mântuitoare, Hristos apare drept simbolul prin excelență, precum și marea și unica taină a Noii Creații, cea spre care tinde și la care participă orice limbaj, orice simbol, orice făptură: elementele naturale, apa, stânca, pâinea, untdelemnul, vinul, lumina, vântul, apoi simbolurile figurative, calea, energiile vitale, lumina, viața, în sfârșit, valorile eterne, adevărul, dragostea, pacea, bucuria... Prin Paștile mântuitoare, pământul, blestemat împreună cu roadele sale, este exorcizat, eliberat, botezat, sfințit de trecerea lui Hristos de la moarte la viață, de la trup la duh.

În spațiul și timpul Bisericii, materia, și o dată cu ea întregul cosmos, este botezată, sfințită, devine templu reinnoit al prezenței Creatorului, semn al veșnicului Legământ. Prin binecuvântările sacramentale care fac parte integrantă și necesară din liturgia de inițiere baptismală, elementele naturale își regăsesc puritatea primordială, transparența originară. Duhul Sfânt restaurează apele, le eliberează din robie, le face folositoare, iar la suflarea de foc a Duhului creator, lumea dezordonată își regăsește dinamismul, vitalitatea, sensul. Restaurarea simbolismului cosmic se înfăptuiește în Biserică, aceasta fiind locul comuniunii regăsite: în ea, simbolurile naturale își regăsesc limbajul, se unifică, se prefac în taine, devin, adică, in-

25. O. Clément, *ibid.*, p.270.

strumente ale mântuirii, semne și mijloace ale nașterii din nou, ale comuniunii la viața dumnezeiască, ale iubirii lui Dumnezeu revărsată în inimile noastre.

#### 4. *Tipurile Vechiului Testament și cateheza creștină*

În cateheza sa sacramentală, Biserica acordă un spațiu amplu realităților din istoria biblică a Vechiului Testament. Acestea sunt prefigurări ale viitorului, împlinite în Iisus Hristos; ele constituie tipologia<sup>26</sup> creștină prin excelență, în care Noul Adam apare ca împlinire și încununare a tipurilor și umbrelor Vechiului Legământ, care devine astfel, în întregime, o mărturie despre Acesta.

Aceste prefigurări veterotestamentare care se împlinesc în Iisus Hristos se realizează totodată în timpul Bisericii, prin realitatea sacramentală. Tipologia sacramentală este prin urmare o tipologie cu trei termeni, în care plenitudinea Evangheliei luminează figurile Vechiului Legământ, pe de o parte, iar pe de alta, aceste figuri se realizează în timpul Bisericii, prin lucrările sacramentale. Este cazul botezului creștin, de pildă, al cărui adevăr ultim este moartea și învierea lui Hristos și darul Sfântului Duh, dar a cărui rânduială se desfășoară nu fără legătură cu abluțiunile rituale și cu ungerile din mozaism.

Nu trebuie căutată o disociere a acestor trei poli sau dimensiuni proprii tipologiei sacramentale, deoarece constituie un mod de citire a Scripturii, eclesial prin excelență, și în care, prin intermediul experienței sacramentale, creștinismul atinge plenitudinea revelației lui Dumnezeu în Iisus Hristos, prefigu-

26. Nu avem posibilitatea aici să intrăm în detaliul exegezei biblice a Sfinților Părinți și al aplicării figurilor din Vechiul Testament la tainele creștine. Pentru ceea ce interesează aici este de ajuns să facem trimitere la câteva lucrări importante: Per Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Ancienne Eglise*, Lund, 1941; și îndeosebi studiile lui J. Daniélou, care ne-au fost extrem de utile: *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, și *Bible et Liturgie*, Paris, 1958.

rată în imaginile Legii. Cu toate acestea, între figurile Legii și tainele creștine nu există nici continuitate directă și imediată, nici dependență exclusivă. Tainele creștine, ca și figurile Vechiului Testament, converg deopotrivă în taina lui Hristos. Orice lectură strict veterotestamentară a tainelor creștine (abluțiuni, ungeri, preoție, cult) ar însemna o întoarcere la umbrele și litera legii mozaice. Fără referirea necesară la Hristos și la darul Cincizecimii, riturile și instituțiile iudaice își epuizează sensul. Odată cu Hristos, la plinirea vremii, Legea veche nu mai are putere, proorocii amuțesc, biserica Legii este stearpă, vâlul sanctuarului se sfâșie, sacerdoțiul hulește, templul este întinat de înșiși închinătorii lui, Sfânta Sfințelor este pustie de Prezență, într-un cuvânt, instituțiile sunt perimate și Dumnezeu Se îndepărtează de Sion. Hristos este axa unică și mijlocitorul necesar între riturile mozaice, figurile Legii și tainele creștine.

Între Vechiul și Noul Testament este desigur continuitate, dar și ruptură. Structurile Vechiului Legământ, limbajul său, antropologia sa explicitează limbajul propriu Noului Testament. Acesta, la rândul său, nu creează propriu-zis tipologia biblică, ci arată că ea se împlinește în Hristos, în evenimentele vieții Sale pământești.

Tipologia creștină se dezvoltă cu precădere în contextul catehezei sacramentale, în care catehumenilor li se prezintă structurile spirituale ale inițierii creștine. Cateheza stabilește, astfel, felul în care credinciosul se sălășluiește în istoria mântuirii. Marile etape ale istoriei lui Israel sunt descifrate sacramental, în timpul acelei *praeparatio evangelica*, când iconomia mântuirii se în-scrie în chip tainic în evenimentele înseși ale istoriei poporului ales. Această istorie a mântuirii culminează cu taina mântuirii pascale, descoperită și împlinită în Iisus Hristos, taină pe care se altoiește Biserica, la Cincizecime, precum și creștinul însuși, odată cu inițierea sa.



Temele tipologiei sacramentale sunt temele fundamentale ale vieții spirituale: ieșirea, pustia, stânca, apa, mana, untdelemnul ungerii. Limbajul tipologic este o pregătire duhovnicească progresivă, în trepte succesive. Cea dintâi grijă a catehetului este să provoace o convertire morală, dar și să transmită învățătura tradițională de credință a Bisericii; apoi, într-un stadiu ulterior, cel al mistagogiei, sunt descoperite temeiurile vieții spirituale. În fiecare dintre aceste stadii ale învățăturii, catehetul se referă mereu la figurile tradiționale ale botezului, Facerea, potopul, Ieșirea, Paștile<sup>27</sup>.

Dintre scrierile Vechiului Testament, izvorul principal al tipologiei baptismale îl constituie, pentru Sfinții Părinți, ciclul Ieșirii, cuprinzând marile teme biblice care se regăsesc constant în conștiința religioasă a lui Israel. Fac trimitere la mântuirea în Hristos, înainte de toate, cunoscutele episoade ale Ieșirii, plecarea din Egipt, trecerea Mării Roșii, cei patruzeci de ani de încercări în pustiu, intrarea în Pământul făgăduinței... În lumina acestora, Hristos este adevăratul Eliberator, în întâlnirea dintre Viață și Moarte, prin suirea pe cruce și pogorârea la iad. Evangheliștii redau de altfel în mod izbitor această legătură dintre Paștile lui Hristos și evenimentele Ieșirii. Tocmai în vremea Paștilor, când evreii comemorau liturgic ieșirea din Egipt, Hristos, noul nostru Paști, a săvârșit, prin moartea și Învierea Sa, mântuirea lumii. În Biserica primară, de altminteri, botezul era administrat chiar în noaptea de Paști.

Cel mai cunoscut temei biblic pentru lectura sacramentală a Ieșirii este întâia Epistolă a Sfântul Pavel către Corinteni: *„Căci nu voiesc, fraților, ca voi să nu știți că părinții noștri au fost toți sub nor și că toți au trecut prin mare. Și toți, întru Moise, au fost botezați în nor și în mare. Și toți au mâncat aceeași mâncare duhovnicească; și toți aceeași băutură duhovnicească au băut,*

27. Cf. metoda lui Origen, la A. Hamman, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1969, p.62,68.

*pentru că beau din piatra duhovnicească ce avea să vină. Iar piatra era Hristos... Și acestea s-au făcut pilde pentru noi*<sup>28</sup>.

Ieșirea din Egipt este deci pilda prin excelență a botezului creștin: „Ambele realități, scrie J. Daniélou, au aceeași semnificație. Ele marchează sfârșitul robiei păcatului și intrarea într-o nouă existență”<sup>29</sup>. Sfinții Părinți scot în evidență cu putere această relație. Astfel, într-una din cele mai vechi cateheze, cea a lui Tertulian, citim: „Când poporul, părăsind liber Egiptul, scapă de sub puterea regelui Egiptului trecând prin apă, apa îl nimicește pe rege cu întreaga sa oaste. Ce poate fi mai limpede ca prefigurare a botezului? Neamurile sunt eliberate de lume, prin apă, și-l lasă pe demon, care înainte le stăpânea, biruit în apă”<sup>30</sup>.

Și în istoria poporului lui Israel, și la botez, apa este întotdeauna instrumentul privilegiat al puterii dumnezeiești, eliberând pe om de tirania lui Faraon, ori de sub puterea satanei și a păcatului, cea mai radicală și mai deplină tiranie din câte există. Elementul natural al apei exprimă continuitatea judecății lui Dumnezeu Care i-a nimicit pe egipteni și a lăsat cale liberă fiilor lui Israel.

În secolul al IV-lea, veacul de aur al patristicii, cateheții reiau aceeași analogie: „Cele referitoare la ieșirea lui Israel au fost istorisite pentru că sunt tip al mântuirii prin botez... (...) Cum a preînchipuit marea botezul? Prin faptul că a separat (pe israeliți) de Faraon, după cum baia aceasta (botezul - n.tr.), de tirania diavolului. Aceea ucidea în valurile ei pe dușman, în această baie este ucisă dușmânia noastră cea către Dumnezeu. Din aceea, poporul a ieșit nevătămat; din apa (botezului) noi ne ridicăm ca înviați din morți”<sup>31</sup>.

28. I Cor. 10, 1-6.

29. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 122.

30. Tertulian, *De baptismo*, 9,1; trad. fr. SC 35, Paris 1952, p.78.

31. Sf. Vasile, *De Spiritu Sancto*, 14; trad. fr. SC 17 bis, Paris, 1968, p. 357-359; trad. rom. PSB 12, p. 46.

Tema aceasta a apei se regăsește de-a lungul întregului Vechi Testament, mai întâi în ciclul Facerii. Apele primordiale ale creației, însuflețite de Duhul lui Dumnezeu, devin izvor și putere de viață: „De ce ești renăscut din apă? întreabă Sfântul Ambrozie al Milanului. Citim: apele să mișune de vietăți (Fac. 1, 20), și vietățile s-au născut. Aceasta s-a petrecut la începutul facerii. Dar ție ți se menise să te naști din nou din apă, prin har, așa cum aceasta a dat naștere vieții firești”<sup>32</sup>.

Această proprietate a apei de a deveni mediu vital este dezvoltată în mod deosebit în tradiția siriană. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primește de la El virtutea de a da naștere celor care I se aseamănă, adică celor duhovnicești; Duhul Sfânt face să rodească apa botezului, tot așa cum făcuse roditoare și apele primordiale la Facere: „Duhul Sfânt Care, la început, Se purta pe deasupra lor, le-a înzestrat cu puterea de a da naștere celor duhovnicești și de a zămisli, întru slavă, fii Tatălui”<sup>33</sup>. „Duhul Sfânt, spune și Sfântul Efreem Sirul, S-a pogorât din înălțimi pentru a fertiliza apele și a le da viață. În botezul lui Ioan, a odihnit peste unul singur; dar acum S-a pogorât și odihnește peste toți cei care se nasc, din nou, din apă”<sup>34</sup>.

Tot astfel, încă din Vechiul Testament, potopul apărea drept semnul judecății iminente a lui Dumnezeu. În vremea proorocilor, apa este instrumentul, atât al proniei, cât și al judecății dumnezeiești. Domnul trimite ploaia pe pământ, o ține sub stăpânirea legilor Sale, dar poate și să aducă prăpădul: „Iată, Domnul pustiește pământul (...), zăgazarile cele de sus se vor deschide (...); cândurgia va trece, vă va zdrobi”<sup>35</sup>.

32. *De Sacramentis*, III,3; SC 25, Paris, 1949, p.72.

33. *Fangith* (Breviar sirian), vol. III, Mossoul, 1875, p. 30, 35, 273.

34. *Hymni in Fest. Epiphaniae*, VI,1, ed. Th. J. Lamy, S. *Ephraemi Syri Hymni et Sermones*, vol. I, Malines, 1882, p. 56.

35. Is. 24,1,18 și 28,14-18.

Isaia lasă însă să se întrevadă milostivirea lui Dumnezeu, înscrisă ca și judecata în relatarea Potopului: *„În izbucnirea mâniei, Mi-am întors fața de la tine, dar în veșnica Mea îndurare, Mă voi milostivi de tine (...) Și va fi ca în vremea lui Noe, când M-am jurat că apele potopului nu se vor mai răs-pândi pe pământ; tot așa Mă jur acum că nu Mă voi mai mânia împotriva ta”*<sup>36</sup>.

Domnul Însuși asemuiește zilele de acum cu cele ale lui Noe este astfel el însuși o prefigurare a lui Hristos, Cel care a purtat judecata lui Dumnezeu, Care a străbătut apele potopului în coborârea Sa la iad. Începând cu Noul Testament când a intrat Noe în corabie, și n-au știut până ce a venit potopul și i-a luat pe toți, la fel va fi și venirea Fiului Omului<sup>37</sup>.

Noe este astfel el însuși o prefigurare a lui Hristos, Cel care a purtat judecata lui Dumnezeu, care a străbătut apele potopului în coborârea Sa la iad. Începând cu Noul Testament (I Petr. 3, 18-21) și de-a lungul întregii cateheze creștine, este vădită referirea potopului la botez. O descriere pertinentă a utilizării acestei teme în literatura patristică o datorăm lui J. Daniélou<sup>38</sup>. Un singur text, aparținând lui Didim al Alexandriei, va fi suficient pentru a o confirma: „Ptopul, care a curățit lumea de străvechea nedreptate, era o proorocie ascunsă a curățirii păcatelor în scaldătoarea sfântă. Arca, de asemenea, care i-a scăpat pe cei care au intrat într-însa, este un chip al preacinstitei Biserici și al nădejzii celei bune pe care o nutrim prin aceasta. Cât privește porumbelul care a adus ramura de măslin la arcă, arătând că pământul ieșise de sub ape, acesta desemna venirea Sfântului Duh și împăcarea venită de sus, căci, într-adevăr, măslinul este semn al păcii”<sup>39</sup>.

36. Is. 54,7-10.

37. Mat. 24,37-39.

38. *Bible et Liturgie*, p. 104-118.

39. *De Trinitate*, II, PG 39, 697 AB.

Pornind tot de la evenimentele simbolice ale ieșirii, și alte teme se organizează în jurul temei centrale a apei, prin paralelismul dintre contextul lor istoric inițial și semnificația lor spirituală profundă; aceasta se degajează și se precizează treptat încă la autorii biblici înșiși, apoi și în Tradiția creștină. Vom trece rapid în revistă câteva dintre temele simbolice esențiale ale catehezei creștine: Mielul pascal, pecetea, ungerea cu ulei, norul.

#### a) Mielul pascal

Jertfirea Mielului în robia egipteană este una dintre prefigurările esențiale ale mântuirii, care dezvăluie atât judecata cu care Dumnezeu lovește lumea păcătoasă (plăgile Egiptului, ingerul morții), cât și milostivirea lui Dumnezeu care-i cruță pe cei însemnați cu sângele Mielului. Sunt prefigurate atât jertfa lui Hristos, Mielul cel Nou fără de pată, cât și botezul, unde, prin ungerea în semnul crucii sau pecetea crucii pe fruntea catehumenului, este evocată pecetea sângelui mielului pe pragul ușilor fiilor lui Israel. Iată un text patristic, al Sfântului Chiril al Alexandriei: „Că stropirea cu sânge îi mântuie pe cei care au primit ungerea, Scriptura o stabilește spunând că trebuie unse intrările caselor, adică ușorii și pragul ușii; taina lui Hristos face ca morții să nu-i fie îngăduită intrarea. Iată de ce și noi, unși cu sângele sfânt, vom deveni mai puternici decât moartea și vom disprețui stricăciunea”<sup>40</sup>.

Trebuie remarcat că în acest simbolism prefigurarea patimilor lui Hristos (sângele Mielului) devine în același timp semn al darului vieții celei noi, darul Duhului Sfânt. Un bogat conținut pnevmatologic se leagă astfel de sânge și de împărtășirea cu vinul sfințit. După cum se poate citi într-o cateheză anonimă<sup>41</sup>,

40. *De adoratione*, PG 68, 1069 A.

41. *Homélies pascales du Pseudo-Chrysostome*, PG 59, 726 D-727 A; trad. fr. SC 36, Paris, 1953, p. 82.

„prin acest sânge primim Duhul Sfânt, căci, cu adevărat, Duhul și sângele se înrutesc...”, „în potirul clocotind de foc și de Duh”, cum se spune altundeva<sup>42</sup>.

## b) Pecetea

Tema pecetii (*sphragis*) cu sânge ocupă un loc privilegiat în simbolistica biblică și creștină. Prin semne exterioare (tăiere împrejur, punerea mâinilor, ungere), Dumnezeu pune pecetea Legământului pe fiii poporului ales. Semnul crucii moștenește acest simbolism biblic, iar pecetea cruciformă se va preciza în rânduiala baptismală, ajungând să semnifice ansamblul inițierii baptismale. Pentru a rezuma tipologia creștină a pecetii, să amintim că ea este:

1. Un semn de apartenență la Dumnezeu, așa cum oile din turmă sunt însemnate cu fierul roșu pentru a putea fi recunoscute de stăpân: „Această însemnare, spune Teodor de Mopsuestia, cu care acum te pecetluiești, este semnul că de acum înainte ești pecetluit ca oiță a lui Hristos. Căci o oiță, de îndată ce este dobândită, primește pecetea după care se recunoaște cărui stăpân îi aparține; și paște în aceeași pășune și stă în același staul cu cele pe care s-a pus aceeași pecete, arătând că toate aparțin aceluiași stăpân”<sup>43</sup>.

2. Un semn de protecție pentru ca oița să poată fi ocrotită de Păstor: „Eu sunt Păstorul cel bun și cunosc pe ale Mele...”<sup>44</sup>.

3. Un semn de familiaritate și de asemănare cu Dumnezeu, „pentru ca îngerii să o poată recunoaște”<sup>45</sup>.

42. *Homélie pascale de la Tradition d'Hippolyte*, trad. fr. SC 27, Paris, 1950, p.134.

43. *Cat. bapt.*, 13,17.

44. Ioan 10,14.

45. Chiril al Ierusalimului, *Cat. bapt.*, I,3, PG 33, 373A.

4. Un semn al ostașului dintr-o oștire. Întâlnim aici tema luptei celei bune, dezvoltată încă de Sfântul Pavel<sup>46</sup>. Creștinul este un ostaș înrolat în oștirea Împăratului ceresc: „Așa cum pecetea este imprimată pe ostași, tot așa și Duhul Sfânt pe credincioși”, spune Sfântul Ioan Gură de Aur<sup>47</sup>.

5. Semnul Mielului de pe fruntea sfinților, din vedenia Apocalipsei: *„Și am văzut un alt înger care se ridica de la răsăritul soarelui și avea pecetea Viului Dumnezeu. Îngerul a strigat cu glas puternic către cei patru îngeri, cărora li s-a dat să vatăme pământul și marea, zicând: Nu vatămați pământul, nici marea, nici copacii, până ce nu vom pecetlui, pe frunțile lor, pe robii Dumnezeului nostru”*<sup>48</sup>. Comentatorii recenți ai Apocalipsei au relevat aici reminiscențele baptismale și liturgice<sup>49</sup>.

O întreagă teologie creștină a caracterului sacramental indelebil s-a dezvoltat în jurul temei peceții, ca semn al iubirii nezdruincinate a lui Dumnezeu și al Legământului Său veșnic cu omul, în care El își reînnoiește chipul, el însuși indestructibil, dar care reprezintă totodată și judecata imanentă și actuală în viața celui botezat.

### c) Ungerea cu untdelemn

Reprezintă un alt semn al alegerii dumnezeiești, cu care sunt însemnați doar cei aleși. În Vechiul Testament, untdelemnul are o largă utilizare profană și religioasă:

1. Înainte de toate, untdelemnul este un semn de bucurie și de cinste: *„Tu, însă, când postești, unge capul tău și fața ta o spală, ca să nu te arăți oamenilor când postești, ci Tatălui tău, care este în ascuns”*<sup>50</sup>. În timpurile mesianice, proorocea

46. Efes. 6, 10-17; II Tim. 2,3-5 și 4, 7-8.

47. PG 61, 418.

48. Apoc. 7,2-3.

49. De ex. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchatel și Paris, 1968.

50. Mat. 6, 17-18.

Isaia, „în muntele acesta, vor bea cu bucurie, vor bea vin, se vor unge cu untdelemn binemirositor”<sup>51</sup>.

Untdelemnul este deseori numit, în Biblie ca și la Sfinții Părinți, untdelemnul bucuriei: „Pentru aceasta Te-a uns pe Tine, Dumnezeuul Tău, cu untdelemnul bucuriei, mai mult decât pe părtașii Tăi, smirna și aloea îmbălsămează veșmintele Tale”<sup>52</sup>. Bucuria exprimă caracterul esențial al prezenței Sfântului Duh, Care împărtășește din belșug bucurie duhovnicească. Această bucurie se oglindește pe chipul noilor botezați.

2. Untdelemnul este folosit ca leac pentru bolnavi, iar în Noul Testament și pentru cei stăpâniți de demon. Bunul samarinean toarnă untdelemn și vin pe rănila celui lovit de tâlhari. Domnul îi învață pe ucenici să-i ungă pe bolnavi și pe demonizați<sup>53</sup>.

Încă din cele mai îndepărtate timpuri ale creștinismului, dezlegările catehumenilor erau însoțite de ungeri simbolice cu untdelemn: „Miluiește-ne, înnoiește-ne întru zidirea cea dintâi, scrie o cateheză atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur, îmbracă pe cei despuiați de demon, unge-ne cu untdelemnul ungerii Tale sfinte, pentru ca veninul Șarpelui să nu ne vatăme”<sup>54</sup>. Iar în altă parte: „catehumenul este uns asemenea luptătorilor care intrau în arenă (...) Și dacă cei unși de către oameni nu au fost atinși de șerpi, nici ție nu ți se va întâmpla nimic dacă păstrezi ungerea”<sup>55</sup>.

Ungerea împărtășește deci creștinului o putere, cea a lui Hristos, Care, prin lucrarea Sa mântuitoare, a învins puterile răului. „Cine este acest om, întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur, pașnic și războinic totodată, din care izvorăsc miresme, dar

51. Is. 25, 6 ș.u. (LXX).

52. Ps. 44, 8-9; cf. Ps. 104, 15 și 132, 2.

53. Luc. 10, 34; Marc. 6, 13.

54. Cateheză atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur la Mat 20, 1-16; PG 50, 585.

55. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilia VI la Coloseni*, PG 62, 342.



care poartă totuși arme, care iese dintr-un palat minunat și care în același timp nimicește mii de vrăjmași și îi pune pe fugă?”<sup>56</sup>. Aici, tema luptei este opusă celei a ungerii pașnice, acest contrast fiind rezolvat în persoana lui Hristos. Astfel este puterea dumnezeiască, doboară și întărește, astfel este Dragostea dumnezeiască, încălzește și luminează, dar și arde; aprinde iubirea și bucuria, dar și nimicește și distruge.

În tradiția ortodoxă, ungerea reprezintă, deci, atât o armă împotriva demonului, cât și o curățire de urmările păcatului. În Biserica Ortodoxă, ungerea cu untdelemn administrată bolnavilor (Sfântul Maslu, n.tr.) are valoare de Taină, prelungind în viața creștinului ungerile baptismale, cerând Doctorului dumnezeiesc vindecarea de bolile trupesti și sufletești. Antropologia ortodoxă afirmă legătura profundă dintre trupesc și duhovnicesc în alcătuirea omenească. Păcatul introduce în ființa umană un proces radical de dezintegrare și de divizare pe care numai harul dumnezeiesc unificator îl poate contracara...

3. În sfârșit, ritualul ungerii este dezvoltat în ceremonialul înscăunării regilor la Ierusalim. Ungerea din psalmii mesianici se referă, înainte de toate, la rege, al cărui prototip rămâne pentru totdeauna David<sup>57</sup>. Ulterior, această temă a ungerii regale se extinde, ajungând să includă și preoția după Aaron, se interiorizează în chemarea profetică și culminează în teologia mesianică, a Unsului - Căruia atât preotul, cât și regele nu-l erau decât prefigurări -, și se împlinește în ungerea Duhului lui Yahve peste Omul durerilor<sup>58</sup>.

Teologia creștină vede convergența tuturor acestor sensuri ale ungerii în persoana lui Iisus, Unsul, Mesia, însemnat și îmbrăcat cu ungerea Duhului Sfânt. Domnul își atribuie în

56. *Com. la Ps. 44*: PG 55, 189.

57. Cf. *Ps. 2,45* ș.u.

58. *Is. 61, 1*.

mod explicit această imagine a ungerii Omului durerilor<sup>59</sup>. Dar ceea ce se spune despre Hristos se poate spune cu aceeași îndreptățire și despre creștini<sup>60</sup>. Cel mai vechi text creștin al tipologiei sacramentale a ungerii se găsește la Tertulian: „Ieșiți din apa botezului, suntem unși cu untdelemnul binecuvântării, potrivit vechiului obicei, care cerea să fii uns cu untdelemn revărsat din corn în vederea preoției. Cu acest untdelemn a fost uns Aaron de către Moise; de aici, numele de uns (*christus*), care vine de la *chrisma*, ungere. Această ungere (*chrisma*) a dat numele Său Domnului, devenind duhovnicească, căci cu adevărat El a fost uns cu Duhul de către Tatăl (...). Astfel, asupra noastră ungerea se revarsă în chip văzut, dar lucrează în chip duhovnicesc”<sup>61</sup>.

Acest ultim sens al ungerii cu untdelemn, cel mai important, vădește că aceasta nu numai că ne aduce aproape de Hristos, prin ideea de luptă pe care o exprimă, prin vindecarea morală pe care o împărtășește, ci ne face să fim de pe acum părtași la Hristos Însuși și purtători ai Duhului Său: „Numele ungerii este asemănător Numelui lui Hristos, spune Sfântul Efrem, căci Numele lui Hristos de aici se trage (Mesia, Unsul), ungerea însăși fiind umbra Numelui lui Hristos”<sup>62</sup>. Sau, Sfântul Chiril: „Despuiati de veșmintele voastre, ați fost unși cu untdelemn sfințit (...) și ați fost făcuți părtași Untdelemnului celui adevărat, Iisus Hristos...”<sup>63</sup> și „ați fost cu adevărat unși cu Duhul Sfânt, căci temeiul mântuirii voastre este Unsul

59. Luc. 4,18.

60. A se vedea I. De la Potterie, „L'Onction du Christ”, în *Nouvelle Revue Théologique*, 80 (1958) p.225-252; și îndeosebi „L'Onction du chrétien par la foi”, în I. De la Potterie și S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965, p.107-67.

61 *De Baptismo*, 7; PL 1, 1207A; trad. fr. op. cit. p.76.

62. *De Oleo*, 4, ed. Card. Rahmani, *Sancti Ephraemi, Hymni de Virginitate*, Scharfe, 1906, p.11.

63. *Cat. myst.*, II, 3; PG 33, 1080A.

(Hristos)“<sup>64</sup>. Părtășia cu Hristos prin ungere este nedespărțită de darul Duhului Sfânt: „Untdelemnul, spune Sfântul Efrem, este ca un prieten al Sfântului Duh și ca o slugă a Sa, care Îl vestește, dar Îl și însoțește“<sup>65</sup>.

Aceste pasaje nu pot decât să sugereze importanța unei teme care depășește cu mult contextul baptismal și care va prilejui Părinților o foarte bogată teologie a energiilor divine și a participării, prin lucrări sacramentale, la viața însăși a lui Dumnezeu.

#### d) Norul

Stâlpul de nor care mergea înaintea fiilor lui Israel în vremea Ieșirii<sup>66</sup> este în primul rând simbolul prezenței protectoare a lui Yahve alături de poporul Său. Dar această temă a prezenței dumnezeiești în nor se regăsește de-a lungul întregului Vechi Testament, fie că e vorba de norul care umple corul în pustiu<sup>67</sup>, fie în Templul din Ierusalim, când insuflă proorocului o teamă sfântă<sup>68</sup>.

O dată cu Noul Testament, norul odihnește de acum în Iisus, în Care sălășluiește trupește plinătatea Dumnezeirii<sup>69</sup>, în Cuvântul întrupat Care S-a sălășluit printre noi<sup>70</sup>. Acest nor se face văzut simțurilor trupești prin lucrarea Sfântului Duh, la Schimbarea la Față a lui Iisus în muntele Taborului sau la Înălțarea Sa<sup>71</sup>. A doua venire a Fiului Omului se va face pe norii cerului<sup>72</sup>. La rândul lor, și creștinii se află în norul prefigurat odinioară de cel din Ieșire. Acesta este, deci, semnul

64. Cat. myst., III, 6; PG 33, 1093A.

65. De Oleo, 7, 6, Rahmani, p. 23.

66. Ieș. 13, 21-22.

67. Ieș. 33, 9-10.

68. Is. 6, 4.

69. Col. 2, 9.

70. Ioan 1, 14.

71. Mat. 17,5 și trimerile paralele; Fapte 1,9.

72. Mat. 24,30 ; Apoc 14,14.

Duhului Sfânt. „Prezența norului, unită cu trecerea prin mare, la ieșire<sup>73</sup>, preînchipuia unirea apei cu Duhul, cele două elemente fundamentale ale Botezului”<sup>74</sup>.

La Părinții Bisericii, tema norului dobândește două înțelesuri complementare: cel al prezenței Sfântului Duh și cel al prezenței lui Hristos.

1. Prefigurare a Duhului Sfânt: „Ceea ce evreii considerau a fi un nor, explică Origen, Sfântul Pavel stabilește că este Sfântul Duh”<sup>75</sup>. De asemenea, Sfântul Ambrozio spune: „Stâlpul de nor este Duhul Sfânt. Poporul se afla în mare și stâlpul de lumină mergea înaintea lui, apoi stâlpul de nor îl urma, asemenea umbrei Sfântului Duh. Vezi că prin Duhul Sfânt și prin apă, prefigurarea Botezului este limpede”<sup>76</sup>.

2. Prefigurare a lui Hristos: este ceea ce prefigura deja cartea alexandrină a Înțelepciunii: „(Înțelepciunea) i-a călăuzit pe o cale preamănată și ziua le-a fost acoperământ, iar noaptea lumină de stele; i-a trecut prin Marea Roșie și i-a purtat prin ape mari. Pe vrăjmași i-a acoperit cu ape”<sup>77</sup>. Această imagine își află încununarea în cea de-a patra Evanghelie: „*Cel ce-Mi urmează Mie nu va umbla în întuneric*”<sup>78</sup>. „Ce este acest stâlp de lumină, va exclama Sfântul Ambrozio al Milanului, dacă nu chiar Domnul Hristos, Care a risipit întunericul păgânismului și a răspândit lumina adevărului și harul duhovnicesc în inima oamenilor”<sup>79</sup>.

În jurul acestei imagini a norului se dezvoltă și alte teme sacramentale importante:

73. I Cor. 10,1.

74. J.Daniélou, *Bible et Liturgie*, p.126.

75. *Hom. sur Exode*, V,1; SC 16, Paris, 1946, p.136.

76. *De Sacramentis*, I,22; SC 25, Paris, 1949, p.61.

77. Înțelepciunea lui Solomon, 10, 17-19; cf 19, 7-8 și Eccl. 24,4 ș.u.

78. Ioan 8,12.

79. *De Sacramentis*, I,22; SC 25, p.61.

1. Cei patruzeci de ani petrecuți în pustiu de către Israel. Este o întreagă lucrare a pedagogiei dumnezeiești în vremuri de încercări și de așteptare; aceste vremuri sunt retrăite de Biserică, o dată cu instituția catehumenatului, în răstimpul celor patruzeci de zile ale Postului Mare.

2. Revelația Legii, ea însăși prefigurare a iluminării oamenilor de către Evanghelia lui Hristos, dătătorul Legii celei noi. În acest sens, orice cateheză baptismală își are originea în amintita pedagogie divină.

Aceasta este, de altfel, și semnificația rânduielilor baptismale (dezlegări, ungeri, asceză, cateheză): naștere, urcuș și întărire în credință, darul Adevărului (Cuvântul Adevărului, dar și Duhul Adevărului), ungerea însăși, care ne va face „să știm toate”<sup>80</sup>. Acesta este în ultimă instanță rolul Duhului, de a aduce pe oameni la credința care este condiția botezului.

Temele menționate aici nu epuizează nici pe departe bogăția tipologiei biblice și frecvența folosirii lor în cateheza sacramentală. Ar mai fi de adăugat simbolistica complementară a Cântării Cântărilor (simbolismul nupțial) sau tematica Bunului Păstor, din Psalmi, care va fi utilizată pe larg de cateheza creștină. Dar, în cadrul limitat al acestui studiu, nu ne putem opri mai mult asupra lor<sup>81</sup>.

## B

### STRUCTURA PASCALĂ A ÎNIȚIERII

Botezul creștin este, așadar, o taină cu adevărat pascală. El îl face pe creștin părtaș la moartea și la Învierea lui Hristos. Textul capital în această privință este Epistola către Romani 6,

80. I Ioan 2, 20 și 27; cf. Ioan 14, 26.

81. Cf. capitolele privitoare la Ps. 22 și la Cântarea Cântărilor din; J. Daniélou, *Bible et Liturgie*.

3-5: „*Au nu știți că toți câți în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat? Deci ne-am îngropat cu El în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții. Căci dacă am fost altoiți pe El prin asemănarea morții Lui, atunci vom fi părtași și ai Învierii Lui*”.

Acest dublu aspect al botezului, de a fi în același timp și moarte și înviere în Hristos, este esențial. Numai prin moartea și învierea lui Hristos poate fi omul izbăvit de păcat și născut la o viață nouă. Botezul nu are nici o eficacitate în sine, ci doar ca participare la lucrarea mântuitoare a Domnului. În botez este, deci, o convergență, cea a trecutului și a viitorului, cea a luptei care se pregătește să înceapă, dar și a izbânzii care determină și încununează întreaga existență creștină, cea a curățirii și a iertării, cea a lepădării de Satana și a alipirii de Hristos.

Toată această pregătire, lupta, asceza sunt cuprinse în întreita afundare, care le este și semn și scop. Toată viața cea nouă nu este decât o dezvoltare a acestui dar inițial, care este nu mai puțin o plenitudine, părtășia la viața Duhului.

### 1. *“Cu moartea pre moarte călcând”...*

O dată cu păcatul primului om, moartea devine în noi o necesitate ineluctabilă. Instinctul de conservare ne face să dăm înapoi în fața acestei scadențe universale, omul nu vrea să moară, nu vrea să accepte verdictul divin, care ne pecetluiește trupul păcatului.

Dar moartea ascunde o profundă contradicție lăuntrică. Moartea nu este numai o pedeapsă dumnezeiască, impusă omului din afară, ci este și o consecință logică a înstrăinării omului de Creatorul său, Care este izvorul vieții. Moartea constituie întotdeauna o sfidare permanentă a lucrării înțelepciunii și bunătății Creatorului, Cel ce l-a zidit pe om pentru viața

veșnică. În starea de păcat, omul „moare” încă de la naștere, adică încă de la venirea sa pe lume este supus legii stricăciunii, nedreptei tiranii a diavolului, destinului de muritor al tuturor.

Creștinismul dezvăluie lumii taina răului, îl demistifică, îl arată în toată urâtenia și răutatea lui; și dezvăluie, totodată, că mântuirea în Hristos este o eliberare de sub această dominație satanică.

Încă dinainte de botez, prin dese sale rugăciuni, Biserica îl eliberează pe om din robia diavolului. Izbânda pascală a botezului este pregătită printr-o îndelungată luptă prebaptismală pe care catehumenul o duce la bun sfârșit prin puterea lui Hristos cel înviat. Biserica primară privea cu multă seriozitate această perioadă de pregătire a botezului pe care o reprezintă catehumenatul. În această treptată maturizare duhovnicească, în care omul, printr-o acțiune stăruitoare și o neconținută strădanie lăuntrică, se leapădă treptat de condiția sa păcătoasă și aderă la Hristos, Duhul Sfânt lucrează și El. De acum inima se curățește, cunoașterea lui Dumnezeu devine cu puțință; primul act al acestei morți față de păcat, care va culmina cu scufundarea în apa baptismală, este convertirea, eveniment deocamdată lăuntric, dar nu mai puțin hotărâtor și cuprinzând în el tot elanul și toată plinătatea viitoare a darului Duhului Sfânt.

Această convertire este o pocăință radicală, o întoarcere lăuntrică totală, o rupere - întotdeauna dureroasă și dramatică - de obișnuințe, de mentalități, de însăși legea păcatului, o adevărată agonie ce însoțește moartea omului celui vechi. Această moarte se petrece mai întâi în universul interior și personal al omului, uneori într-o treptată confruntare cu tenebrele lăuntrice pe care lumina lui Hristos le risipește, alteori printr-o iluminare ca o străfulgerare, totdeauna prin darul harului lui Dumnezeu, care este lumină, cunoaștere, viață, drep-

tate. Rugăciunile și rânduielele baptismale simbolizează această moarte față de păcat, în asceză: post, rugăciune, milostenie, prin care ființa umană întregă, trup și suflet, ia parte la această luptă nevăzută, al cărei apogeu va fi lepădarea definitivă de păcat și solemnă, în fața Bisericii.

Această luptă este în același timp și o conștientizare, prin înțelegerea reinnoită, a adevărului Evangheliei. Duhul Sfânt este întotdeauna marele săvârșitor al iluminării lăuntrice, al înaintării în credință a catehumenului. În această perspectivă, a deșteptării credinței și a creșterii lăuntrice în perioada catehumenatului, trebuie înțeles și botezul însuși, mai curând decât în concepția mecanicistă a unei transformări bruște în momentul botezului. Această acceptare a adevărului lui Hristos, această mărturisire de credință, această îndepărtare de viața în păcat se înscriu, în perioada Postului Mare, în contextul general al vieții liturgice și duhovnicești, de intensă rugăciune, de post, de luptă lăuntrică, de eliberare de patimi, nu numai a catehumenilor, ci și a întregii comunități creștine.

Nu există, deci, botez fără pocăință; Cuvântul lui Dumnezeu îl străpunge pe om în adâncul prăpastiei decăderii sale, asemenea unei lumini albe, asemenea ascuțișului sabiei, care desparte grâul de neghină, care-l face pe om să renunțe la trecutul său, să lepede vechile veșminte ale omului celui vechi. Dar, în botez, această lepădare este deja o eliberare și o izbândă, care este cu puțință și se face lucrătoare numai prin acțiunea prealabilă și constantă a Duhului Sfânt, Care-l sprijină pe om și îl inspiră.

Convertirea baptismală se situează, deci, pe trei nivele:

- a) este o lepădare de Satana, care este exorcizat și alungat;
- b) este o eliberare de condiția păcătoasă care-l împiedică pe om și îl paralizează;



c) este o pocăință personală profundă și o încredințare deplină în voia milostivirii dumnezeiești.

a) Exorcismele și lepădarea de Satana

Puterea malefică și ura înverșunată a Satanei sunt dezvăluite chiar în Evanghelie. O dată cu venirea Sa, Domnul arată chipul și urâciunea Vrăjmașului, descoperă „filiația” diavolească a păcătoșilor: *„Voi sunteți din tatăl vostru, diavolul, și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat într-adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii”*<sup>82</sup>. Evangheliile ne descriu viața pământească a lui Iisus ca pe o luptă neîncetată împotriva puterilor răului. Dar Iisus nu îndură pasiv atacurile Ispititorului. El este literalmente „purtat” de Duhul în pustie, după Botezul în Iordan<sup>83</sup>. Cu putere și autoritate, El reduce demonii la tăcere, vindecă pe cei îndrăciți, demască sorginea satanică a ispitelor îndurate de oameni, de farisei și chiar de ucenici<sup>84</sup>. Patimile și moartea Mântuitorului reprezintă punctul culminant al urii și al aparentei izbânzi a puterilor răului. Dar această izbândă este și marea lor iluzie, căci din adâncul stării de părăsire și în culmea suferinței se va împlini biruința asupra Satanei: *„Acum este judecata acestei lumi, acum stăpânitorul lumii acesteia va fi aruncat afară. Iar Eu, când voi fi înălțat de pe pământ, îi voi trage pe toți la Mine”*<sup>85</sup>.

Biserica continuă lupta Învățătorului. Ea cunoaște rădăcinile diavolești ale răului, ale păcatului și ale urii. Astfel, nu este cu putință să aderi la Hristos, să te alături luminii, fără a

82. Ioan 8, 44.

83. Mat. 4, 1; Mc. 1, 12; Lc 4, 1.

84. Mat. 16, 21-23.

85. Ioan 12, 31-32.

fi mai întâi eliberat de duhurile rele care-și fac sălaș în inima omului. Acesta este sensul lepădărilor, de a arăta lupta lăuntrică ce se dă pentru sufletul catehumenului, între Hristos și Satana: „Șarpele stă la marginea drumului, pândind pe cei ce trec, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului. Ai grijă să nu te muște cu necredința. El se uită după cei ce sunt pe cale să se mântuiască și caută pe cine să înghită. Te îndrepti către Părintele duhurilor, dar treci pe lângă șarpe. Cum să treci de el? Încalță picioarele tale cu Evanghelia păcii, astfel ca, dacă te mușcă, să nu pățești nimic. Dacă vezi că-ți vine în minte vreun gând rău, să știi că este șarpele din mare care-ți întinde curse. Păzește-ți sufletul, să nu poată fi înșăfăcat”<sup>86</sup>.

Lepădările au drept scop tocmai eliberarea sufletului de cursele diavolului: „Primește cu râvnă lepădările, fie că este vorba de suflări sau de certări, pentru tine sunt izbăvitoare (...) Asemenea topitorilor care, suflând în foc, fac să se aleagă aurul de țărâna care îl ascunde, tot astfel lepădările, alungând teama prin Duhul lui Dumnezeu și făcând să clocotească sufletul în trup ca aurul în cuptor, alungă diavolul vrăjmaș și nu lasă decât nădejdea vieții veșnice”<sup>87</sup>.

Cu fiecare botez, o pradă este smulsă din ghearele Satanei, o făptură a lui Dumnezeu își regăsește menirea sa dintâi: „Teme-te, ieși și te depărtează de la zidirea aceasta și să nu te întorci, nici să te ascunzi întru el, nici să-l întâlnești pe el, sau să lucrezi asupra lui, nici în noapte, nici în zi, sau în vreun ceas sau în amiază-zi. Ci te du întru al tău tartar până în ziua cea mare gătită judecării (...)”<sup>88</sup>. „Ieși și te depărtează de la cel ce se gătește către sfânta luminare. Juru-te cu patima cea mântuitoare a Domnului nostru Iisus Hristos și cu cin-

86. *Procat. bapt.*, 16; PG 33, 361AB.

87. *Procat. bapt.*, 9; PG 33, 349AB.

88. Trad. fr. în E. Mercenier și F. Paris, *La Prière des Eglises de rite byzantin*, vol. I, Namur, 1937, p. 336; trad. rom. în *Aghiasmatar*, 1950, p. 18-19.

stitul Lui Trup și Sânge și cu venirea Lui cea înfricoșată, că va veni și nu va zăbovi să judece tot pământul, și pe tine și pe toată puterea cea împreună lucrătoare cu tine să te muncească în gheena focului, dându-te într-un întuneric cel mai dinafară, unde viermele nu doarme și focul nu se stinge”<sup>89</sup>.

Satana nu poate ține piept puterii biruitoare a Crucii lui Hristos. Trebuie, însă, ca și omul să ia parte cu toată ființa lui la această luptă și la lepădări, „*ca să nu-i fie ceva mai rău*”<sup>90</sup> și pentru ca duhul necurat să nu se întoarcă cu și mai multă putere în casa omului din care fusese alungat<sup>91</sup>. Chiar și atunci când omul este supus unei robii exterioare a păcatului, aceasta nu se petrece fără consimțirea voii sale. De fiecare dată când facem rău, îl acceptăm cu propria noastră voie, care rămâne totdeauna liberă.

Astfel, preotul îl întreabă de trei ori pe catehumen: „Te lepezi de Satana, și de toate lucrurile lui? Și de toți slujitorii lui? Și de toată slujirea lui? Și de toată trufia lui?”. Iar catehumenul răspunde de trei ori: „Mă lepăd!”. Pentru a întări aceste cuvinte solemne, preotul mai întreabă de trei ori: „Te-ai lepădat de Satana?”, și de fiecare dată catehumenul răspunde: „M-am lepădat!”. Apoi, la cererea preotului, suflă și scupă de trei ori, semn al refuzului său definitiv și al repulsiei sale față de duhurile rele.

Începând de atunci, lepădarea este efectivă. Din acel moment, omul este angajat în chip conștient și definitiv într-o luptă duhovnicească; această decizie a sa nu este totuși cu puțință decât în puterea Sfântului Duh, Care-l face pe credincios părtaș la izbânda lui Hristos asupra Satanei.

Lupta lăuntrică a omului cu puterile întunericului își află deznodământul în afundarea baptismală. Deasupra cristel-

89. *Ibid.*, p. 347; trad. rom cit., p. 20.

90. Ioan 5, 14.

91. Mat. 12, 43-45; Luc. 11, 24-26.

niței, se rostește o adevărată „epicleză” a Sfântului Duh, astfel ca apa să fie la rândul ei curățită de diavoli întunecați sau de duhurile viclene care se ascund în ea și să devină „izvor de nestricăciune”, „plin de putere îngerească”, „apă de izbăvire, apă de sfințire, baie a celei de a doua nașter”, prin pogorârea Sfântului Duh. Astfel, cel ce se botează „se va lepăda de omul cel vechi (...) și se va îmbrăca în cel nou, ce este înnoit după chipul Ziditorului său, ca, fiind împreună sădit cu asemănarea morții Tale prin botez, să se facă părtaş și învierii Tale”<sup>92</sup>.

După sfințirea apei și curățirea acesteia de duhurile necurate prin invocarea Sfântului Duh, ungerea cu untdelemn care precede botezul întărește încă o dată această lucrare simbolică de vindecare: „Însuși binecuvintează și acest untdelemn cu puterea, cu lucrarea și cu pogorârea Sfântului Tău Duh, ca să se facă acesta ungere de nestricăciune, armă dreptății, înnoire sufletului și trupului, izgonire a toată lucrarea diavolească, spre înlăturarea tuturor răutăților”<sup>93</sup>.

În sfârșit, despuiat de veșminte și uns cu untdelemnul catehumenilor, candidatul intră în cristelniță, „îngropând pe omul cel vechi și deodată înviind omul cel nou, înnoit după chipul Celui care l-a zidit. Atunci, (...) iese un alt om, cu desăvârșire curățit de orice întinăciune a păcatelor sale, lepădându-și vechea haină a păcatului și îmbrăcând haina împăratească”<sup>94</sup>. Prin întreita afundare, izbânda lui Hristos asupra Satanei și puterilor acestuia devine lucrătoare în viața credinciosului. În ea se împlinește cuvântul profetic: „*Moartea a fost înghițită de biruință. Unde îți este, moarte, biruința ta? Unde îți este, moarte, boldul tău?*”<sup>95</sup>. O nouă dimensiune a biruinței, a eliberării de piedicile Celui viclean se deschide acum,

92. Mercenier, pp. 345-346; trad. rom. cit., p. 33.

93. *Ibid.* p. 347; trad. rom. cit., p. 34.

94. *Cat. bapt.*, II,25; trad. fr., p. 147.

95. I Cor. 15, 54-55.

iar viața celui botezat se situează în întregime într-o perspectivă pascală.

#### b) Eliberarea de păcat

Înainte de botez, păcatul prinde rădăcini adânci în inima omului. Acesta nu este în stare să deosebească dispozițiile firii sale bune de lucrările întunericului, care se substituie „eului” său, încă neînnoit de Duhul Sfânt. Harul dumnezeiesc lucrează și îndeamnă spre bine, dar oarecum ca dinafară. Condiția păcătoasă și stricăcioasă este încă legea „naturală” care lucrează în mădulele sale: *„Pe când eram în trup, patimile păcatelor, care erau prin lege, lucrau în mădulele noastre, ca să aducem roade morții (...) Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?”*<sup>96</sup>. Păcătosul este lovit ca de o paralizie care-i imobilizează mădulele duhovnicești, care îi atrofiază simțurile lăuntrice: cel al vederii lui Dumnezeu, al cunoașterii, al voii celei bune, al liberei hotărâri, al stăpânirii duhovnicești; aceasta este legea „condiției muritoare” a stricăciunii după care se conduce existența omenească de la naștere până la moarte și care constituie jugul universal al păcatului original care apasă pe firea omenească, ereditatea inalienabilă și fatidică de care nici un om nu poate scăpa, ereditate în același timp și fizică, și spirituală, care se extinde la tot neamul omenesc.

Încorporându-ne Paștilor lui Hristos, botezul ne eliberează de această aservire globală și totală la păcat și stricăciune: *„Unde s-a înmulțit păcatul, a prisosit harul, pentru că precum a împărățit păcatul prin moarte, așa și harul să împărățească prin dreptate, spre viața veșnică, prin Iisus Hristos, Domnul nostru”*<sup>97</sup>. Dumnezeu a făcut un legământ cu omenirea prin

96. Rom. 7,5 și 24.

97. Rom. 5, 20-21.

Mântuirea în Hristos, iar credinciosul este inclus în acest nou legământ prin botez. Angajamentul solemn și mărturisirea de credință, apoi întreita afundare îl fac să străbată dincolo de granițele morții și ale păcatului, omul pătrunzând astfel într-o nouă dimensiune, unde harul Duhului Sfânt îl eliberează de acest determinism paralizant al păcatului: „*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat*”<sup>98</sup>.

De acum înainte, legea lui Dumnezeu este înscrisă în mădularele sale, Numele lui Iisus Hristos este mărturisit cu inima și cu buzele, Trupul de viață dătător și scump Sângele Domnului îi hrănesc și îi irigă trupul și mădularele. Răul și întunericul se risipesc treptat și devin exterioare credinciosului; acesta dobândește și își dezvoltă progresiv facultatea duhovnicească de a deosebi ispitele, și totodată puterea lui Hristos pentru a le respinge. „Cabasila însuși o afirmă într-un strigăt de biruință: „Botezul suprimă și pedeapsa și aplecarea către rău, ba chiar și pe păcătos însuși!”. În locul perversității abolite, în care am fost toți zămisliți, ia naștere o dispoziție contrară, o predispoziție „firească” către bine, decurgând din știința harismatică a lui Dumnezeu, care ne-a fost infuzată o dată cu taina. Viață binecuvântată, care se înalță în suflet, cu simțuri noi și cu o nouă înțelegere”<sup>99</sup>.

### c) Pocăința personală

„Condiția” botezului și a vieții celei noi este o pocăință personală profundă și o convertire lăuntrică a inimii. Chiar și în păcat, omul nu este doar „determinat” de o fatalitate universală ineluctabilă de mortalitate, de păcat, de paralizie spirituală, ci contribuie și cu voia sa proprie, cu liberul său asen-

98. Gal. 3,27.

99. M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas, un maître de la spiritualité byzantine au XIV-e siècle*, Paris, 1958, p. 83.

timent și cu propria sa forță de inerție. Dacă, potrivit Sfântului Pavel, *„prin păcat (...) moartea a trecut la toți oamenii”*<sup>100</sup>, dacă-și întinde stăpânirea în spațiu și timp peste întregul neam omenesc, nu este mai puțin adevărat că, printr-o misterioasă cauzalitate reciprocă, în această stare de stricăciune și de mortalitate, *„toți oamenii au păcătuit”*<sup>101</sup>, toți sunt vinovați înaintea lui Dumnezeu, toți sunt nevrednici de dragostea și de sfințenia Sa, căci *„frica morții îi ține în robie toată viața”*<sup>102</sup>.

Astfel, învățătura apostolică lega botezul de pocăința personală: *„Pocăiți-vă și să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, și veți primi darul Duhului Sfânt”*<sup>103</sup>, *„Pocăiți-vă și vă întoarceți, ca să se șteargă păcatele voastre”*<sup>104</sup>.

Pocăința este, în esență, un act personal, prin care eul omului se angajază într-un îndelungat proces de convertire și de reînnoire; dar această întoarcere lăuntrică nu se poate face doar cu puterile omului, fără harul Duhului Sfânt. Pocăința este deci roada primordială a Duhului Sfânt și semnul neîndoielnic al lucrării Sale lăuntrice... Baia botezului exprimă în chip văzut pocăința omenească și iertarea dumnezeiască, prin care omul este *„spălat, curățit, înnoit, îndreptat pentru viața cea nouă”*.

## 2. Semințele învierii

Întreaga plenitudine a vieții celei noi în Hristos cel înviat este inaugurată o dată cu întreita afundare de la botez. Morți pentru păcat, altoiți pe moartea lui Hristos, înviem odată cu El spre viața cea veșnică: *„Ne-am îngropat cu El, în moarte, prin*

100. Rom. 5, 12.

101. Rom. 5, 12.

102. Evr. 2, 15.

103. Fapte 2, 38.

104. Fapte 3,19; cf. 5, 31; 13, 38.

*botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții*<sup>105</sup>.

#### a) Catehumenatul

Taina botezului este asemuită unei zămisliri duhovnicești, unei nașteri din nou<sup>106</sup>, care-l așază pe „neofit” în viața harului și în intimitatea dumnezeiască.

Această zămislire duhovnicească este îndelung pregătită în timpul perioadei catehumenatului, în care semințele credinței și ale vieții dumnezeiești sunt de-acum semănate în inimile catehumenilor. Pregătirea pentru botez nu trebuie privită numai sub aspectul negativ, al luptei împotriva demonilor și a patimilor, ci ca o deșteptare treptată la viața duhovnicească, o convertire la Hristos. Duhul Sfânt este deja prezent în acest proces, El dospește aluatul, El îndreaptă inima catehumenului către Iisus, i-L dezvăluie ca Domn<sup>107</sup>, pune început Împărăției Sale în viața celui botezat. Această prezență a Duhului Sfânt în inima credinciosului precede și transcende simbolurile sacramentale, riturile baptismale căutând din ce în ce mai mult să exprime, să materializeze această realitate a Sfântului Duh.

Ungerea cu untdelemn dinaintea botezului reprezintă geneza și progresul credinței, închinarea înaintea lui Dumnezeu, bucuria duhovnicească în viața cea nouă, este, în sfârșit, semnul propriu și pecetea personală a lui Hristos și a Sfântului Duh.

1. Rolul ungerii este, așadar, acela de a semnifica și de a pecetlui iluminarea duhovnicească a credinței, a inimii, a minții. În ea, „Duhul Sfânt, marele Pedagog al credinței, Luminătorul, este Cel care ne deșteaptă la cunoașterea lui

105. Rom. 6, 4

106. Ioan 3, 5; Tit 3, 5.

107. I Cor. 12. 3; cf. Rom. 8, 9 etc.



Hristos, Cel care arată comorile tănuite, care dă lumină celor aflați în întuneric”<sup>108</sup>.

2. Untdelemnul reprezintă de asemenea revărsarea din belșug a milostivirii, a iubirii arzătoare care strălucește printre oameni și care este cel mai mare dar al lui Dumnezeu și semnul prin excelență al prezenței Sale: „Când ne apropiem de botez, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, suntem unși cu milostivire (...) și răspândim un miros de bună mireasmă”<sup>109</sup>.

3. În capitolul consacrat tipologiei Vechiului Testament, am văzut în ce chip, pentru tradiția creștină, ungerea cu untdelemn sfințit prin invocarea și pogorârea Duhului indică prezența personală a Acestuia. Dar Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos. Unși cu untdelemn sfințit, noi devenim asemenea lui Hristos, al Căru nume îl și purtăm de-acum, și în Hristos vom fi altoiți prin apa botezului.

Pedagogia sacramentală a catehumenatului culminează cu taina apei. Întreita afundare este cea care pecetluiește mărturisirea de credință, confirmă biruința asupra Satanei, introduce pe credincios într-o relație de intimitate filială cu Tatăl ceresc, împărtășește Duhul de viață dătător, altoiește pe viața cea nouă în Hristos cel înviat. Într-un cuvânt, întreita afundare sădește în ființa însăși a celui botezat semințele învierii, care vor încolți, se vor coace și vor rodi darurile Duhului Sfânt.

#### b) Nașterea din nou și înfierea

„Apa mântuitoare, spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului, v-a fost și mormânt și sân matern”<sup>110</sup>.

Harul botezului este într-adevăr un har de înfiere și spre aceasta converg toate darurile Duhului Sfânt: „Harul Sfântului

108. *Act. syr. Thomae*, nr. 121 și 157; ed. Bonnet, *Acta Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903, p. 231 și 267.

109. *Comm. in I Tim.*, PG 62, 514.

110. *Cat. myst.*, II, 4; PG 33, 1080D.

Duh l-ați primit de la mine, explică Teodor de Mopsuestia neofitilor, și aveți libertatea de a-L chema pe Dumnezeu Tată<sup>111</sup>.

Buzele neofitului primesc un cuvânt nou, pe care vor învăța să-l rostească în comunitatea euharistică: „Cât de dulce este primul cuvânt (din Tatăl nostru), scrie Sfântul Ambrozie al Milanului. Înălță-ți ochiul către Tatăl Care ți-a dat naștere prin baie, către Tatăl Care te-a răscumpărat prin Fiul Său și spune: Tatăl nostru! Este o îndrăznire îndreptățită, dar cu măsură. Ca un fiu, Îl numești Tată...”<sup>112</sup>.

### 3. Botezul în credință

#### a) Credință și viață treimică

Prin botez, catehumenul este cu adevărat introdus în intimitatea vieții treimice. Potrivit conștiinței teologice a Ortodoxiei, adevăratul săvârșitor al inițierii baptismale este Însuși Duhul Sfânt. El este Întâistătătorul și totodată săvârșitorul tainelor Bisericii. În Duhul Sfânt se realizează întâlnirea și unirea cu Iisus Hristos. Domnul devine la rândul Său dătător al Duhului; acest dar este inaugurat într-o Cincizecime personală în botez și se perpetuează în viața Bisericii, în taina Euharistiei.

Duhul Sfânt este, de asemenea, Duhul înfierii, mulțumită căruia suntem numiți fii ai lui Dumnezeu, în care primim libertatea de a-L numi pe Dumnezeu Tată. Duhul este, deci, dătătorul prezenței și harului treimic. Fiecare Persoană dumnezeiască le revelează pe celelalte Persoane ale Treimii.

Acesta este sensul botezului „în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”, nu numai o formulă dogmatică, ci o mărturisire de credință, însoțind afundarea în apă, întreit dialog de întrebări și răspunsuri, în care „chiar în momentul în

111. *Hom. catéch.* XI,7, ed. R. Tonneau, p. 296-297.

112. *De Sacramentis*, V, 19; SC 25, p. 93.

care își afirmă credința sa în Hristos și în Treime, creștinul este botezat în actul însuși al acestei mărturisiri, este renăscut, iluminat, devine o făptură nouă, mădular al Trupului lui Hristos și fiu al lui Dumnezeu”<sup>113</sup>.

Dacă, în vremea Sfântului Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Chiril al Ierusalimului, mărturisirea solemnă de credință preceda botezul, numeroase alte mărturii despre rânduielele baptismale primare ne fac să credem că această disociere nu ființa dintru început și că în timpurile Bisericii primare mărturisirea de credință era inclusă în actul însuși al afundării, constituind chiar formula sacramentală a acestuia, în cadrul căreia slujitorul și catehumenul săvârșeau o adevărată coliturghisire. Mărturisirea de credință era făcută sub formă de întrebări și răspunsuri, într-o întreită interogare cu privire la credința în Tatăl, în Fiul și în Sfântul Duh, fiecare întrebare și răspuns fiind urmate de o afundare.

Acest obicei îl întâlnim la Milano (Sfântul Ambrozie), în Africa veacului al III-lea (Tertulian) și la Roma, la Sfântul Ipolit, în ritualul său baptismal. Iată textul:

„Acesta să coboare în apă iar cel care îl botează să-i pună mâna pe cap, spunând: „Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotîitorul?”, iar cel botezat să răspundă: „Cred”. Să-l boteze atunci o dată, ținându-i mâna pusă pe cap. Apoi, să spună: „Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut prin Duhul Sfânt din Fecioara Maria, Care a murit, a fost îngropat și a înviat din morți a treia zi, S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și va veni să judece viii și morții?”. Iar când acela va zice: „Cred”, să-l boteze din nou. Să-i spună iarăși: „Crezi în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică și în învierea trupurilor?”. Cel ce se botează să spună: „Cred”, și atunci să fie botezat pentru a treia oară”<sup>114</sup>.

113. P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Paris, 1963, p. 34.

114. Trad. fr. SC 11, Paris, 1968, p. 50-51.

Acest text este edificator și ne face să înțelegem că disocierea dintre mărturisirea de credință și afundarea baptismală este rodul unei reflecții teologice analitice. La început, scrie Pr. Refoulé, „mărturisirea de credință nu era ceva accidental, ci făcea parte din taină. Aceste două rituri erau atât de strâns legate, încât nu alcătuiau, ca să spunem așa, decât un singur act, cel al botezului (...) Nu avem de ce să presupunem aici o formulă sacramentală la persoana întâi, așa cum o cunoaștem astăzi. Mărturisirea de credință concomitentă cu afundarea ne duce cu gândul la un fel de coliturghisire a catehumenului la actul botezului său, aceasta fiind în sensul deplin al cuvântului *sacramentum fidei*”<sup>115</sup>.

Credința baptismală constituie deci o prezență dumnezeiască, o întâlnire a lui Dumnezeu, Care vorbește și Se dăruiește, cu omul care ascultă, invocă și se împărtășește de această prezență. Credința implică, deci, un dublu dinamism: mișcare a lui Dumnezeu, Care iese din nemișcarea Sa față de făptură, dar și mișcare a omului, care își depășește autonomia și își află în Dumnezeu statornica desăvârșire. Această îndoită mișcare este lucrarea proprie Duhului, Care este în același timp și martorul omului, temeiul rugăciunii sale, al elanului său lăuntric, dar și martorul lui Dumnezeu, al iertării și al iubirii Tatălui.

Această credință nu este deci prealabilă mântuirii, ci constituie concomitent miezul acesteia, anticamera și roada. În raport cu botezul, credința nu va fi astfel o condiție externă, prealabilă, formală, ci va constitui chiar esența botezului, ea fiind cea care va conferi ritualului întreaga lui semnificație. Această dimensiune constitutivă a credinței se aplică de altfel și Euharistiei, aflându-se în miezul lucrării sacramentale a Bisericii. Dar această problemă rămâne deocamdată de aprofundat.

115. R. F. Refoulé, *Introduction au „De Baptismo” de Tertullien*, SC 35, p. 39-40.

Realitatea și permanența credinței erau deja amintite simbolic de ungerea cu untdelemn dinaintea botezului. Aici, însă, mărturisirea de credință ține de însăși esența tainei, fiind inseparabilă de aceasta. Sfântul Vasile al Cezareii spunea că: „Mărturisirea de credință este conformă cu botezul”<sup>116</sup> și că „botezul și credința, aceste două moduri de mântuire, sunt legate unul de celălalt și de nedespărțit, căci, în timp ce credința își primește desăvârșirea de la botez, botezul se întemeiază pe credință; și unul și celălalt își au drept izvor al desăvârșirii aceleași nume (dumnezeiești): „credința și botezul sunt două condiții ale mântuirii și sunt legate, de nedespărțit, una de alta. Pe de o parte, credința se desăvârșește prin botez, iar pe de altă parte, botezul se întemeiază pe credință; ambele sunt depline (prin invocarea) acelorași nume. Pentru că, după cum credem în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, la fel ne și botezăm în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”<sup>117</sup>.

Credință treimică și botez treimic – o realitate unică în cult, în experiența duhovnicească a primelor generații creștine, în trăirea celor care se numeau, unii pe alții, „credincioși”, „creștini” sau „botezați”. Prin urmare, credința în Sfânta Treime nu înseamnă doar o aderare subiectivă, fie ea intelectuală sau chiar morală, la voia lui Dumnezeu, ci o întâlnire adevărată, în care cel botezat vine în atingere cu lumea Duhului, este proiectat duhovnicește în realitatea dumnezeiască, dobândește ochii Duhului, înțelege rațiunile lucrurilor, „le percepe flacăra lăuntrică și sensul istoriei”<sup>118</sup>. Acest nou raport

116. *De Spiritu Sancto*, 27; PG 32, 153; trad. fr. SC 17 bis, p. 489; trad. rom. PSB 12.

117. *Ibid.*, 12; OG 32, 117; trad., fr. SC 17 bis, p. 347; trad. rom. PSB 12, p. 43.

118. P. Pataq, teză în manuscris despre *L'Expérience de l'Esprit Saint d'après la tradition liturgico-théologique de l'Eglise syrienne d'Antioche*, 1967.

între om și Dumnezeu se înfăptuiește prin prezența de viață dătătoare a Duhului care lucrează în om „a doua naștere”, îl încorporează în Hristos preaslăvit, prin Trupul Său - Biserica -, și îl introduce astfel în intimitatea fiască a Tatălui...

### b) Credința botezului, credință eclezială

Credința botezului este mai mult decât o atitudine subiectivă și individuală a catehumenului. Simbolul de credință pe care acesta îl „primește” la începutul pregătirii, cu prilejul înscrierii sale în registrele „postulanților” și pe care va trebui să îl „redea”, adică să-l rostească în public cu prilejul mărturisirii solemne de la privegherea pascală, nu-i aparține lui însuși. Este mărturisirea de credință a Bisericii, temeiul oricărui edificiu creștin și bisericesc. Biserica însăși este zidită pe această credință. Substanța acestei credințe a Bisericii, a acestei pietre pe care ea este zidită (Mat. 16, 18), o constituie, potrivit concepției semitice, credincioșia lui Dumnezeu, adevărul însuși, al statornicia milostivirii Sale.

Credința treimică îl introduce astfel pe catehumen în comunitatea eclezială, ea creează din nou și perpetuează Biserica, căci în Biserică Se revelează Sfânta Treime, și în Treime își află Biserica existența, în Ea „trăiește, se mișcă și dănuie”. Teologia ortodoxă este foarte sensibilă la această ontologie treimică a Bisericii, la ceea ce Biserica trăiește după chipul Treimii și la faptul că aceeași dragoste care revelează Ființa negrăită și veșnică a lui Dumnezeu constituie misterul ultim al Bisericii. Euharistia este în același timp venirea împărăției Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, care ni se deschide prin botezul treimic, dar și locul în care Biserica se manifestă și se înnoiește. Botezul este deci în același timp și poartă a vieții celei noi, dar al Duhului, izvor al harului treimic, și poartă a Bisericii, în care se săvârșește botezul.

Astfel, dacă, după cum scrie Pr. Camelot, „botezul este taina credinței, Biserica, *„stâlp și temelie a adevărului”* (I Tim. 3, 15), este lăcașul adevăratei credințe. Credința și Biserica, Biserica și botezul sunt strâns legate”<sup>119</sup>. Astfel, credința se va hrăni din deplina participare la Euharistie, taina prin excelență a adunării ecleziale, în care și botezul își află punctul culminant.

#### 4. Botez și misiune

În predania apostolică, botezul are o rezonanță universală, o amploare cosmică: *„Cuvântul era Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume”*<sup>120</sup>. Mesajul evanghelic de iertare, de mântuire, de viață privește în același timp pe fiecare om în parte, precum și întreaga omenire, în ansamblul său: *„Datu-Mi-s-a toată puterea, în cer și pe pământ. Drept aceea, mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”*<sup>121</sup>. *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura. Cel ce va crede și se va boteza se va mântui; iar cel ce nu va crede se va osândi”*<sup>122</sup>.

Botezul a fost privit prea adesea ca modalitate de asigurare a mântuirii individuale a omului; rânduiala baptismală și-a pierdut treptat caracterul său eclezial și misionar, pentru a se preschimba într-o ceremonie intimă și familială: „Mult timp, remarca Pr. A. Schmemmann, interesul teologic și duhovnicesc al botezului a fost desprins, la modul virtual, de semnificația sa cosmică, de relația totală a omului cu lumea. Era explicat ca fiind eliberarea omului de „păcatul strămoșesc”. Dar păca-

119. P. Th. Camelot, *op. cit.*, p. 73.

120. Ioan 1,9.

121. Mat. 28,18-19.

122. Marc. 16,15-16 ș. u.; cf. Luc. 24, 17 și ACl, 8.

tul strămoșesc și eliberarea omului au dobândit, amândouă, un sens extrem de îngust și de individual. Botezul a fost înțeles ca mod de a asigura mântuirea individuală a sufletului omenesc. Nu e de mirare că o asemenea concepție despre botez a dus la o restrângere corespunzătoare a liturghiei baptismale. Din act al întregii Biserici, îmbrățișând întreg cosmosul, aceasta a devenit o ceremonie strict privată, săvârșită într-un colț întunecat al bisericii, asemenea unei „ierurgii particulare”, în care Biserica este redusă la rolul de „administrator al tainelor”, iar cosmosul, la cei trei stropi simbolici de apă, considerați ca „necesari și suficienți” pentru „validitatea” tainei. Preocuparea era validitatea, nu sensul, plenitudinea, bucuria. Din cauza copleșirii teologiei baptismale cu termeni juridici, și nu ontologici, adevărata întrebare: „Ce anume devine valid?”, rămâne fără răspuns.<sup>123</sup>

Maximalismul sacramental și cosmologic al plenitudinii vieții celei noi și al bucuriei în Duhul Sfânt a făcut loc minimalismului juridic al „validității” botezului. Numai dimensiunea pascală a botezului, ca afundare reală în moartea și Învierea Domnului, prin puterea cincizecimică a Duhului Sfânt, ne îngăduie să deslușim și să regăsim sensul urgenței misionare a botezului.

Urgență nu doar în virtutea unui blestem dumnezeiesc, care l-ar apăsa pe om ca urmare a păcatului strămoșesc conceput ca o culpabilitate ereditară - căci destinul veșnic al omului aparține tainei de nepătruns a înțelepciunii dumnezeiești -, ci, mai ales, urgența aducerii la cunoștința omului a țelului pentru care a fost creat: plenitudinea vieții, a comuniunii dumnezeiești, a iubirii împărtășite.

Predania apostolică este îndreptată deci către convertire, către credință, botez, plinătate a vieții, „pentru a adăuga dreptatea, înfierea, moștenirea, harul de a fi frați și mădulare ale

123. A. Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Paris, 1969, 8, p. 79-80.



lui Hristos și de a deveni lăcaș al Sfântului Duh”<sup>124</sup>. Botezul implică întotdeauna o mărturie personală, de la inimă la inimă; este o adevărată naștere harismatică care se săvârșește și se înnoiește pururea<sup>125</sup>.

Această zămislire duhovnicească precede botezul, este o introducere a acestuia, dar se și continuă în creșterea duhovnicească. La rândul său, înlăuntrul comunității euharistice misionare, cel botezat accede la maturitatea duhovnicească, la vestirea Evangheliei, primește puterea Sfântului Duh pentru a mărturisi.

Mărturisirea Evangheliei va fi însă recunoscută și primită îndeosebi prin iubirea frățească: *„Întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei, dacă veți avea dragoste unii față de alții”*<sup>126</sup>. Euharistia este cea care asigură permanența suflării cincizecimice a Duhului. „Trimiterea” de la sfârșitul liturghiilor creștine („cu pace să ieșim”, „ite, missa est” etc.) exprimă supunerea permanentă a comunității celor botezați la porunca Domnului: *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura”*<sup>127</sup>. Sensul acestui moment este nu ieșirea din biserică, ci *intrarea* Bisericii în lume, în săptămână, în locul și timpul muncii, ale mărturiei.

Smerita dragoste de zi cu zi este cu adevărat semnul prin excelență al Împărăției lui Hristos înviat, a cărei venire în

124. *Cat. bapt.*, III, 6; trad. fr., p. 154.

125. Există o continuitate organică și necesară între paternitatea catehumenatului, care conduce la nașterea prin botez, și paternitatea duhovnicească, care conduce viața cea nouă a celui botezat și care se exprimă prin îndrumarea duhovnicească, atât în zidirea credincioșilor, cât și în ascultarea monahală. Cf. în această privință Dom A. Louf, „La Parole au-delà de la Liturgie”, în *Collectanea Cisterciensia*, nr. 31 (1969), p. 187 ș.u.

126. Ioan 13, 35.

127. Cf. B. Bobrinskoy, „L'Eucharistie, plénitude de l'Eglise”, în *Intercommunion: des chrétiens s'interrogent*, Paris, 1969, p. 40-41.

inimile noastre o împlinește încă de pe acum Duhul Sfânt, Împărăție căreia El îi lucrează mărturia și germinarea. Cea mai bună ilustrare a puterii misionare a iubirii lui Hristos în comunitatea baptismală mi se pare a fi finalul unui poem despre „Spălarea picioarelor”, poem aparținând lui Cyrillonas, poet sirian prea puțin cunoscut, trăitor la sfârșitul secolului al IV-lea:

Datu-le-a lor atunci porunca iubirii:  
Iată, ucenicii Mei, cum v-am slujit  
Și ce lucrare v-am învățat!  
Iată că v-am spălat, v-am curățit.  
Mergeți, cu bucurie, de-a dreptul, în Biserică!  
La porțile sale, mergeți, voi, moștenitorii,  
Călcați-l în picioare, fără de teamă, pe Cel viclean  
Și fără să vă mai temeți călcați capul șarpelui.  
Mergeți pe cale neînfricăți  
Și în cetățile întărite vestiți cuvântul Meu,  
Semănați în cetăți Evanghelia Mea!  
Faceți să pătrundă dragostea în sânul omenirii,  
În fața împăraților grațiți fără istov învățătura Mea,  
În fața judecătorilor arătați credința Mea.

Eu, Domnul și Dumnezeuul vostru,  
Iată că M-am smerit și v-am slujit,  
Ca să vă pregătesc Paștile cele de obște,  
Ca lumea întreagă să ia chipul Paștilor!<sup>128</sup>

### 5. Mucenicie și judecată

Misiunea creștină în lume a fost dintotdeauna o înfruntare tragică; predica apostolică trebuie curățită de orice urmă de romantism care ar descrie călătoriile apostolice ca pe tot atâ-

128. Acest imn a fost editat de F. Graffin, în trad. fr., în *Orient syrien*, 10 (1965), fasc. 3, p. 312-316.

tea triumfuri. Conflictul dintre Biserică și lume izvorăște din natura profundă a Bisericii și din vocația sa: *„Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât. Dacă ați fi din lume, lumea ar iubi ce este al său; dar pentru că nu sunteți din lume, ci Eu v-am ales pe voi din lume, de aceea lumea vă urăște. Aduceți-vă aminte de cuvântul pe care vi l-am spus: Nu este sluga mai mare decât stăpânul său. Dacă M-au prigonit pe Mine, și pe voi vă vor prigoni”*<sup>129</sup>.

Dincolo de compromisurile și înțelegerile trecătoare, dincolo de „sfintele alianțe” și de concordatele dintre Biserică și lume, acestea se contestă reciproc. Convertirea baptismală implică deci și pretinde întotdeauna o angajare totală a vieții și a mărturiei, culminând în sfințenie și în mucenie, până la moarte.

„Omul cel nou se înalță în inima însăși a „omului celui vechi”, care nu vrea să moară; există, așadar, o tensiune și o luptă zilnică, până când omul cel vechi va muri în sfârșit și, după ce-și va fi răstignit trupul cu patimile și poftele sale (...), va duce cu adevărat această viață nouă, al cărei principiu este de acum înainte Hristos și Duhul lui Hristos”<sup>130</sup>. „Omul cel vechi”, care nu vrea să moară, este păcatul și în același timp și trupul care se răzvrătește împotriva legii duhului, cu patimile și poftele sale, cu „eul” său trufaș și lacom, cu „lumea” chiar, care se prelungește în noi, unde se regăsește, în mic, cu contradicțiile, conflictele, ispitele, iluziile sale...

Botezul implică, deci, o alegere inițială, care trebuie reînnoită și reafirmată în mod constant și care poate duce la o confruntare tragică cu lumea, cu instituțiile și duhul acesteia. Mucenicia nu este, deci, deosebită de condiția cea nouă a celui botezat. Biserica, mai mult, tradiția creștină asimilează mucenicia cu taina lui Hristos cel mort și înviat; botezul sân-

129. Ioan, 15, 18-20.

130. P. Th. Camelot, *op. cit.*, p.49-50.

gelui este mai slăvit decât botezul apei, pentru că, în desăvârșirea sa, înfățișează taina pascală a mântuirii. Astfel, liturgia răsăriteană pune în gura mucenicilor acest imn al dragostei: „Mielușeaua Ta, Iisuse, strigă cu mare glas: Mirele meu, pe Tine Te iubesc, mă lupt să Te caut pe Tine, cu Tine m-am răstignit și m-am îngropat prin botezul Tău, pentru Tine pătimesc, ca să împărățesc cu Tine. Pentru Tine mă dau morții, ca să trăiesc cu Tine. Primește, ca jertfă fără prihană, pe cea care din iubire se jertfește pentru Tine”<sup>131</sup>.

O dată cu mucenicii, întreaga comunitate a celor botezați se îndreaptă fără preget către împlinire, către venirea lui Hristos. Nicolae Cabasila a închinat, în *Viața în Hristos*, pagini nemuritoare întru preaslăvirea celor care „au mărturisit până la sânge” iubirea lui Hristos, cei care până și în slavă vor păstra rănilor pătimirii lor și care, potrivit Apocalipsei, și-au „spălat veșmintele în sângele Mielului”<sup>132</sup>: „Pentru cei numiți catehumeni, mucenicia ține loc de botez; prin ea, ei se înnoiesc cu totul în Hristos, Îl mărturisesc și se îmbracă întru El (...) Dar o mucenie e și strădania spre bine (...), mucenicia e o școală a sfințeniei, o dovadă a bunătății, mărturia lămurită că nu cunoști nimic altceva decât pe Hristos, pe Care-L iubești mai mult decât tot ce poate fi iubit, și că în nimic nu-ți pui nădejdea decât în El, și aceasta cu prețul oricăror încercări: ascuțișul sabiei, para focului sau orice feluri de silnicii”<sup>133</sup>.

Această dimensiune pur eshatologică a botezului arată limpede că acesta îl introduce deja pe credincios în lăuntrul Judecării lui Hristos și chiar dincolo de ea. Botezul dezvăluie judecata dumnezeiască asupra lumii. Botezul nu ne face numai să murim, ci ne și înviază, ducându-ne dincolo de jude-

131. *Liturgicon* (Liturgier bizantin pentru credincioși), Beirut, 1960, p. 593.

132. Apoc. 7, 14

133. N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, IV; PG 150, 612AB; trad. fr.: Amay-sur-Meuse, 1931, p. 125, trad. rom. Pr. Prof. T. Bodogae. (N. Cabasila: *Despre viața în Hristos*, ed. Arhiep. Bucureștilor, 1989, p. 213-14).

cată și de moartea care apasă ineluctabil asupra lumii: „Adevărat, adevărat zic vouă: Cel ce ascultă cuvântul Meu și crede în Cel ce M-a trimis, are viață veșnică și la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viață”<sup>134</sup>. Această idee de eliberare de judecată și în același timp de „prezență” a judecării în botez și euharistie este un element tradițional al catehezei sacramentale, fiind legată în principal de tema potopului. „La potop, scrie Iustin Martirul, s-a săvârșit taina mântuirii oamenilor”<sup>135</sup>. Ca și atunci, tot astfel prin Patimile lui Hristos și în arca Bisericii, „cei care s-au pregătit prin apă, prin foc, prin lemn și s-au pocăit de păcatele lor vor scăpa de judecata Domnului ce va să fie!”<sup>136</sup>.

## C

## O CINCIZECIME PERPETUĂ

## 1. „Mirungerea” în tradiția ortodoxă

## a) Origine și dezvoltare

O cunoaștere mai aprofundată a rânduielilor baptismale primare ale Răsăritului creștin i-a condus pe istoricii cei mai recentți ai cultului<sup>137</sup> la concluzia că ritul „mirungerii” după afundarea baptismală a fost introdus mai târziu. Până la sfârșitul secolului al IV-lea, Siria și Capadocia nu cunoșteau un rit propriu Sfântului Duh între Botez și Euharistie. Tăcerea deplină a *Catehezelor baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur<sup>138</sup> pri-

134. Ioan, 5, 24.

135. *Dialog*, 138, 2-3.

136. *Ibidem*.

137. Mă voi mărgini aici să-l citez pe Dom B. Botte, „L'Onction post-baptismale dans l'ancien patriarcat d'Antioche”, în *Mélanges Lercaro*, 1968.

138. Cf. Cat. I, 26-27; SC 50, p.148.

ritor la aceasta, în contrast cu abundența detaliilor în descrierea riturilor de inițiere, este de altfel semnificativă, deși s-a căutat să i se atenueze efectul prin raportarea la o practică sacramentală posterioară<sup>139</sup>.

Originea ritului, atât în Răsărit, cât și în Apus, trebuie situată în contextul reconcilierii ereticilor cu Ortodoxia, context în care mirungerea sau punerea mâinilor dobândesc o semnificație proprie și primară. Acest obicei avea să se generalizeze cu rapiditate în relație cu necesitatea explicitării rolului Sfântului Duh în viața sacramentală.

Deși scrierile neo-testamentare nu pot demonstra existența unei taine specifice a împărtășirii darului Sfântului Duh prin mirungere<sup>140</sup>, la nivelul Noului Testament există, totuși, o distincție deja limpede între funcția „generatoare” a Duhului Sfânt la Botez, pe de o parte<sup>141</sup>, și, pe de altă parte, „harismele” Sfântului Duh în zidirea și creșterea comunității euharistice prin diversificarea slujirilor și ministeriilor<sup>142</sup>, și, în sfârșit, pentru integrarea în Biserica apostolică a acelor comunități a căror cateheză și credință nu erau depline<sup>143</sup>.

Trebuie subliniat însă că absența unui rit propriu împărtășirii Sfântului Duh din inițierea baptismală răsăriteană primară nu înseamnă în nici un caz absența unei conștiințe teologice a prezenței și lucrării Duhului. Dimpotrivă, diferitele etape ale inițierii sunt marcate de o lucrare proprie și permanentă a Sfântului Duh. Această lucrare se exprimă simbolic în ritul ungerii cu untdelemn sfințit, de dinaintea botezului, în sfințirea apei prin invocarea Sfântului Duh, prin darul concomitent al Sfântului Duh primit de cel botezat în clipa afundării, într-o nouă Cincizecime, și, în sfârșit, prin plenitudinea reite-

139. A. Wenger, „Introduction aux Cat. bapt. de Chrysostome”, în „Sources chrétiennes”, nr. 50, p. 99-100.

140. Cf. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*, Londra, 1951.

141. Ioan, 3,5; Tit 3,5.

142. I Cor. 12, 4-11; Efes. 4, 1-13; Rom. 12, 6-8.

143. Fapte 8,17 și 19, 1-7.

rată a comuniunii rituale cu Sfântul Duh în Euharistie, numită de tradiția siriană „Foc și Duh”. În riturile succesive ale Botezului, lucrarea Sfântului Duh nu este niciodată înțeleasă în mod izolat și independent de o naștere și o creștere duhovnicească în Hristos. Funcția esențială, sau, mai curând, slujirea personală a Sfântului Duh este întotdeauna de a da mărturie despre Hristos, de a-L manifesta în viața noastră, de a ne încorpora în Trupul preaslăvit și sacramental al lui Iisus Hristos. Orice inițiere baptismală are o valoare și o rezonanță pnevmatologică, dar, în același timp, are și un sens hristologic, căci untdelemnul ne pecetluiește cu însuși numele lui Hristos, Unsul; apa ne face părtași morții și învierii Sale; pâinea și vinul perpetuează această participare baptismală și ne întăresc și ne hrănesc cu pâinea cerească, cu Trupul însuși al lui Hristos, plin de Foc și de Duh.

Spre deosebire de Apus, unde „confirmarea” s-a disociat treptat de botez, ajungând să dobândească un statut liturgic și teologic propriu, mirungerea face parte din ritualul baptismal răsăritean din primele timpuri până în zilele noastre. În Apus, disocierea dintre botezul generalizat al pruncilor și comuniunea euharistică, rezervată „deplinei maturități”, a contribuit la o autonomie atât rituală, cât și teologică a confirmării, ca taină a „plenitudinii mesianice a Duhului”, întemeind existența unui „creștin matur, adult, care prin aceasta este stabilit în deplina vigoare și în plină amiază a vieții duhovnicești”<sup>144</sup>.

#### b) Teologia mirungerii

Primul înțeles pe care tradiția răsăriteană îl atribuie mirungerii după botez este cel de „pecete a angajamentelor, făgăduințelor botezului, a mărturisirii de credință”<sup>145</sup>, de mărturie

144. B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1966, p. 240.

145. *Constitutions Apostoliques*, III, 17 și VII, 22, 1-2, ed. Funk, Paderborn, 1905, t. I, p. 212-213 și 406.

a Bisericii și în fața Bisericii a caracterului definitiv și irevocabil al legământului încheiat la botez, pecetea sfințirii întru preoția împărătească imprimată tangibil pe trupul însuși al celui botezat. Însăși consistența mirului, alcătuit dintr-un amestec de untdelemn și numeroase esențe parfumate - miresme -, exprimă realitatea peceții, a sfințirii dumnezeiești și a „mirosului de bună mireasmă duhovnicească”, a harului dumnezeiesc în viața celui botezat.

O întreagă teologie a „energiilor divine” care îmbracă și transformă omul, cu întreaga sa ființă de carne și de duh, se află înscrisă în această temă a miresmei din mirungere. Prin ungerea mădurelor trupului, curățite ele însele și reînnoite prin botez, se instalează o nouă ordine de trăire duhovnicească, în care creștinul devine templul permanent al prezenței lui Dumnezeu și în care, prin toate simțurile sale, devine receptacolul energiilor divine transfiguratoare: „Mai întâi - spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, explicând acest rit în ceea ce constituie cea mai veche cateheză închinată mirungerii în Răsărit - sunteți miruiți pe frunte, pentru a fi izbăviți de rușinea pe care primul om călcător de lege o purta peste tot și pentru ca, cu obrazul descoperit, să reflectați asemenea unei oglinzi slava Domnului. Apoi, pe urechi, pentru a dobândi urechile despre care Isaia spunea: *„Și Domnul mi-a dat urechi pentru a auzi”*, iar Domnul, în Evanghelie: *„Cel ce are urechi de auzit să audă”*. Apoi, pe nări, pentru ca, primind această mireasmă dumnezeiască, să spuneți: *„Noi suntem pentru Dumnezeu buna mireasmă a lui Hristos, printre cei ce sunt mântuiți”*. După aceasta, pe piept, astfel încât, *„îmbrăcați cu platoșa dreptății, să țineți piept uneltirilor diavolului”*. Așa cum Domnul, după botezul Său și venirea Sfântului Duh, S-a dus să lupte cu vrăjmașul, tot așa și voi, după sfântul botez și după mirungerea tainică, îmbrăcați cu armele Duhului, să țineți piept puterii vrăjmașe și să luptați împotriva ei, spu-



nând: „toate îmi sunt cu puțință întru Cel care mă întărește, Hristos”<sup>146</sup>.

Întâlnim astfel la Sfântul Chiril, ca și în toată tradiția bizantină, până la Nicolae Cabasila<sup>147</sup>, o bogată doctrină a reinnoirii cunoașterii, a vederii duhovnicești, a afirmării realității *hic et nunc*, dar și a experienței eshatologice a Împărăției lui Dumnezeu. Funcția primordială a mirungerii este deci aceea de a exprima, într-o formă simbolică, zidirea, în actualitatea Bisericii și a Tainelor, a trupului duhovnicesc, „pnevmatic”, al creștinilor, prin conformarea lor la Trupul preaslăvit al lui Hristos, peste Care a odihnit Însuși Duhul Sfânt, într-o adevărată ungere duhovnicească: „Hristos a fost miruit cu untdelemnul duhovnicesc al bucuriei - adaugă Sfântul Chiril -, adică cu Duhul Sfânt, numit untdelemn al bucuriei pentru că este dătătorul bucuriei duhovnicești, iar voi, voi ați fost miruiți cu mirul, ați devenit casnici și părtași ai lui Hristos”<sup>148</sup>. De asemenea, și Nicolae Cabasila, în capitolul din *Viața în Hristos* consacrat mirungerii, spune: „Mântuitorul de aceea Se numește „Unsul Domnului” (Hristos), nu fiindcă I s-a vărsat mir pe capul Lui preasfânt, ci din pricina Duhului Sfânt, cu ajutorul Căruia S-a făcut ca o comoară de lucrare duhovnicească în trupul pe care Și l-a luat”<sup>149</sup>.

Aceste texte ale Sfântului Chiril și ale lui Cabasila dau mărturie despre remarcabila continuitate, de-a lungul întregii tradiții patristice răsăritene, a reciprocității dintre darul Duhului și prezența lui Hristos în mirungere. Aceasta este considerată în același timp și plenitudinea cincizecimică a botezului

146. *Cat. myst.*, III, 4; PG 33, 1092 BC; trad. fr. p. 127.

147. A se vedea în această privință pătrunzătoarele pagini scrise de Myrrha Lot-Borodine despre mirungerea la Nicolae Cabasila, *op. cit.*, p. 89-101.

148. *Cat. myst.*, III, 2; PG 33, 1089; trad. fr. p. 125.

149. *Despre viața în Hristos*, PG 150, 569 C.; trad. fr. p. 88; trad. rom. cit., p. 186.

pascal și prelungirea permanentă a acesteia în durata vieții celui botezat, în care inaugurează dimensiunea creșterii duhovnicești și a transfigurării.

### c) Practica actuală a Ortodoxiei

În practica actuală, taina mirungerii este atât de bine integrată în liturghia baptismală, încât trece adesea neobservată în timpul slujbei, fără a se întipări în mod deosebit în conștiința credincioșilor, iar semnificația sa este prea puțin dezvoltată în cateheza sacramentală. Desigur, rațiunea de a fi a mirungerii nu este de a fi în sine, ci de a „semnifica” și de a exprima, asemenea oricărui rit sacramental, realitatea nevăzută a lucrării, a revărsării Sfântului Duh în creșterea personală și vocația eclezială a celui botezat. Suflarea Duhului Sfânt și lucrarea Sa suverană nu „depind” de administrarea exterioară a riturilor sacramentale, acestea aparținând pedagogiei duhovnicești a Bisericii și contribuind la zidirea unei spiritualități baptismale cu ajutorul simbolismului sacramental.

Desigur, afundarea în apa botezului este „suficientă” pentru a săvârși „trecerea” omului păcătos la viața cea nouă în Hristos, și am văzut cât de bine este semnată dubla realitate a morții și a învierii în simbolismul afundării în apa botezului. Minimalismul cosmologic și sacramental este însă străin de duhul Ortodoxiei, pentru care toată materia, toate simbolurile exprimă, fiecare în limbajul său propriu, moduri „esențiale” ale participării creștinului la viața cea nouă, prin Biserică. În timp ce botezul semnifică evenimentul fulgurant și imediat al morții și al învierii, ungerile vor însemna o realitate, cu nimic mai prejos, a îndoitei continuități a lucrării Duhului Sfânt: 1) ducând la convertire și la pocăință și culminând cu lepădarea de Satana și alipirea de Hristos, și 2) lucrând creșterea și viața cea nouă în sfințenie și slujire eclezială încă din primele momente ale acestei înrădăcinări în Hristos, și aceasta până la

moarte, cuprinzând întreaga viață a celui botezat, în continuitatea și ritmul Cincizecimii euharistice.

Să amintim identitatea lăuntrică a tuturor riturilor de inițiere, sfințirea de către Sfântul Duh, la care sunt supuse toate elementele, prin adevărate epicleze. Toate riturile împărtășesc plinătatea darurilor duhovnicești, fiecare în modul care îi este propriu, fie în timpul pregătirii (ungerea dinainte de botez), fie în momentul nașterii din nou (apa), fie în durata creșterii duhovnicești (mirungerea și euharistia), această nouă pregătire în vederea botezului ultim, care va fi „trecerea” la vederea față către față a Domnului. Simbolica însăși a *mirului* (*myron*) (energie dătătoare de viață, dimensiune eclezială, prezență a Duhului Sfânt, conformitate cu Hristos) se regăsește în teologia euharistică. Aceeași idee de „bună mireasmă” și de „mireasmă duhovnicească” este aplicată de liturghia ortodoxă și împărtășirii divine în Euharistie: „Ca iubitorul de oameni, Dumnezeu nostru, Cel ce le-a primit pe dânsule în sfântul, cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Său jertfelnic, într-un miros de bună mireasmă duhovnicească, să ne trimită nouă dumnezeiescul har și darul Sfântului Duh, să ne rugăm”<sup>150</sup>.

## 2. Botezul copiilor

La baza acestui studiu despre dimensiunea pascală a botezului se află botezul adulților, pornind de la pregătirea catehumenatului și până la plenitudinea vieții celei noi în comuniunea euharistică. Nu ne-am referit la problema specială a botezului copiilor, la felul în care primesc aceștia credința, la angajarea lor personală în comunitatea creștină.

Nucleul central al inițierii baptismale este și acum ritul întregii afundări în apa botezului (înlocuită, în caz de urgență

150. Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, Rugăciunea de după sfințirea Darurilor; trad. rom. cf. *Liturghier*, 1995, p. 158.

sau de necesitate excepțională, prin stropirea capului sau a frunții). Acest „moment unic” al afundării cuprinde și recapitu-lează întotdeauna întreaga perioadă a pregătirii catehetice și duhovnicești a catehumenilor adulți, cuprinde de asemenea și inagurează întreaga perioadă de creștere și de sporire în Duhul Sfânt, până la „trecerea”, prin moarte, la vederea față către față a Domnului.

Aceste perioade de pregătire catehumenală și de creștere eclezială se pot extinde și prelungi ca durată; pot, de aseme-nea, și să se concentreze sau chiar să dispară, fie la botezul nou-născutului, fie la cel al muribundului.

La prunci, catehumenatul dinaintea botezului este înlocuit cu cateheza eclezială, la îndemnul aceluiași Duh Sfânt care ne trezește la viața cea nouă și ne face să pătrundem în taina lui Hristos cel mort și înviat. Dar, atât pentru adulți, cât și pentru copii, darul gratuit al harului dumnezeiesc precede întotdeau-na libera alegere: departe de a o contrazice, chiar o condițio-nează și o face posibilă și durabilă.

Biserica constituie întotdeauna mediul duhovnicesc în care un copil se deșteaptă la viața Duhului, se scaldă în ea, se dezvoltă în ea și devine treptat conștient de ea printr-o trăire intimă. Botezul copiilor nu se vrea o negare a libertății și a angajării lor personale, ci doar afirmă valoarea mediului dum-nezeiesc și sacramental pe care-l reprezintă Biserica pentru deșteptarea acestei conștiințe creștine. Căutarea unei așa-zise „neutralități obiective” între lumină și întuneric constituie un mit și o iluzie pe care Biserica le respinge cu toată puterea întregii sale experiențe pedagogice.

Desigur, acest mediu dumnezeiesc și sacramental care este Biserica nu lucrează automat, prin simpla administrare a botezului. Conștiința eclezială a comunității euharistice și a celulei familiale este o condiție esențială (chiar dacă nu abso-lută, dat fiind căile tainice ale harului dumnezeiesc și ale liber-

tății persoanei umane) a deșteptării copilului la viața Duhului Sfânt. Orice Biserică locală participă la taina botezului, și această participare trebuie să pornească de la pregătire și să se continue de-a lungul întregii vieți a creștinului. În toate etapele vieții sale spirituale, catehumenul, apoi credinciosul, este susținut și înconjurat de comunitatea creștină. În această solidaritate sacramentală poate fi înțeles și „transferul” angajamentului luat de nași în numele copilului și în numele întregii comunități ecleziale. Treptat, făgăduințele și lepădările respective trebuie să fie în mod liber asumate de cel botezat, nu numai printr-o adeziune a liberului arbitru și a rațiunii, ci printr-o trezire deplină a persoanei la taina lui Hristos și printr-o ascultare întotdeauna dramatică și crucificatoare a chemării lui Dumnezeu. Această trezire și acest răspuns înseamnă întotdeauna alegere, criză spirituală, risc nemăsurat, iar condiția creștină nu-l scutește pe cel botezat de toate acestea, nu-i oferă nici o securitate în mod automat. Ceea ce botezul face să răsară în noul născut sunt mai curând semințe, germeni ai vieții celei noi, pe care practica Euharistiei îi întărește și-i dezvoltă. În acest sens, legătura botezului cu comuniunea euharistică este primordială în tradiția sacramentală a Ortodoxiei.

### 3. Botez și Euharistie

#### Împărtășirea copiilor

Așa cum nașterea își află deplinul „sens” în creștere, în maturizarea, dezvoltarea vieții firești, tot așa finalitatea botezului se situează în afara sa; rațiunea sa de a fi este cea de a inaugura în noi „aici și acum” lumina și sfințenia Împărăției lui Hristos cel înviat, și pentru aceasta botezul ne introduce în însăși inima Bisericii, adică în cultul său, în Euharistie. Cel botezat are astfel dreptul să se împărtășească, drept regulă a apartenenței sale la comunitatea baptismală.

Cândva, Dom Lambert Beauduin sublinia cu tărie că botezul și Euharistia nu sunt pur și simplu juxtapuse, nici nu se află într-un raport juridic și disciplinar, ci într-un raport organic, care ține de însăși natura acestor două realități: «Botezul ne sortește marilor taine; este orientat în întregime către acestea, le invocă și le postulează, este axat, atras către Euharistie asemenea unui magnet către pol. Euharistia se află în botez așa cum fructul se află în floare. Cuvintele învățătorului: „*Dacă nu veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi*” (Ioan 6, 53) lasă să se întrezărească intimitatea și profunzimea acestei relații (...) În absența acestei uniri nedespărțite și vitale, botezul este zadarnic și ineficace, un mijloc inutil care își ratează țelul, un templu fără altar și fără jertfelnic, cel ce se botează și rămâne străin de Euharistie este un fiu lipsit de pietate filială și de iubire: un sfânt nerealizat»<sup>151</sup>.

Nu putem decât să subscriem pe deplin la aceste cuvinte ale veneratului fondator al reînnoirii liturgice. Încă din perioada apostolică, Biserica Ortodoxă a păstrat, neîntrerupt, de-a lungul veacurilor, obiceiul tradițional de a administra împărțășania nou-născuților îndată după botez, introducându-i astfel în ritmul euharistic regulat al întregii comunități: „Fără botez și fără participarea la Trupul Domnului, spunea Fer. Augustin, pruncii nu au viață”<sup>152</sup>. Prin botez, pruncii sunt deja în măsură să primească Euharistia, iar credința Bisericii și a părinților suplinește nedeplinătatea acestora. Aceleași rațiuni care pledează în favoarea botezului pruncilor (izbăvirea de păcatul strămoșesc, semințe ale învierii și dar al Duhului în ființa însăși a celui botezat, alipire la turma Bisericii, la oastea

151. Dom Lambert Beauduin, „Baptême et Eucharistie”, în *Maison-Dieu*, 6, (1946), p. 58.

152. Fer. Augustin, PL 44,576.

lui Hristos) sunt la fel de valabile și pentru împărtășirea din Potirul vieții și din Izvorul cel fără de moarte, pentru a perpetua, duminică de duminică, viața în Hristos și darul Cincizecimii. Pe de altă parte, aceleași rațiuni care par a îndreptăți practica târzie de a îndepărta pruncii de la împărtășanie (incapacitatea de a face deosebire între pâinea și vinul obișnuite și Trupul și Sângele lui Hristos, o insuficientă catehizare și angajare a vieții) ar trebui să pledeze împotriva botezului pruncilor, incapabili de o decizie personală și responsabilă în sensul respingerii întinericului și al afirmării credinței lor în Hristos.

Pruncii ca și adulții, fiecare după măsura sa, sunt chemați să-și asume progresiv angajamentele botezului, să se lepede zi după zi de legea păcatului care, prin harul lui Dumnezeu, devine tot mai mult exterioară mădurelor noastre, să crească în dreptate, sfințenie și dragoste, prin trăirea mereu reînnoită a ospățului euharistic: „Faceți să sporească, le spune Sfântul Ioan Gură de Aur noilor botezați, sfințenia pe care ați primit-o; faceți să strălucească și mai mult dreptatea și harul botezului vostru; lucrați asemenea Sfântului Pavel care, prin lucrarea sa, prin strădaniile și nevoințele sale, sporea în fiecare zi comorile pe care Dumnezeu i le împărtășise (...) Sunteți numiți noii luminați: într-adevăr, pentru voi, dacă voiți, lumina este mereu nouă și nu se stinge niciodată (...) Mai puține sunt razele soarelui revărsate peste lume, decât strălucirea Sfântului Duh în sufletul scăldat în harul Său”<sup>153</sup>.

## VI

# TREIME ȘI BOTEZ. CONTRIBUȚIA ȘI ACTUALITATEA TRADIȚIEI SIRIENE\*

## INTRODUCERE

### *Tradiția siriană*

La această întrunire academică, închinată, după tradiție, pomenirii Sfinților Trei Ierarhi și Mari Dascăli ai Bisericii Ortodoxe, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul (ambii episcopi în Capadocia) și Sfântul Ioan Gură de Aur (predicator în Antiohia, apoi arhiepiscop al Constantinopolului), dorim să aducem un omagiu mării și străvechii tradiții siriene, al cărei reprezentant ilustru este Sfântul Ioan Gură de Aur, cel care, prin origine și prin slujirea Antiohiei și Bizanțului deopotrivă, a înfăptuit legătura dintre această tradiție și elenismul creștin.

În tradiția siriană, putem deosebi două perioade: perioada sobornicească și perioada de izolare politică și teologică, care a urmat sinoadelor de la Efes și Calcedon. Cercetarea noastră se va mărgini la prima perioadă, pe care și-au pus pecetea mari dascăli ai Bisericii, păstori, exegeți sau imnografi, ca, de pildă, Afraate, înțeleptul persan, Sfântul Efrem, „lira Sfântului Duh”, Teodor de Mopsuestia, Narsai, Sfinții Chiril și Ioan ai Ierusalimului.

\* Conferință ținută în 1968, la sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi.



Biserica Universală nu trebuie să uite niciodată ceea ce îi datorează Bisericii siriene. Pentru creștinii secolelor al IV-lea sau al V-lea, Siria depășea limitele țării care poartă astăzi acest nume. Pe atunci, Siria însemna înainte de toate țara Locurilor Sfinte, din Egipt până în Antiohia, până la marginile Capadociei, în Asia Mică, trecând prin Palestina, plină de locuri care păstrau cu sfințenie amintiri din istoria mântuirii, atât din Vechiul, cât și din Noul Legământ.

În Antiohia, capitala provinciei siriene, a fost folosit pentru prima oară numele de creștin (Fapte 11, 26), din Antiohia a purces Sfântul Pavel în marile sale călătorii misionare, în Antiohia și-a făcut apariția, pentru prima oară în teologia creștină, termenul Treime (*Trias*). Antiohia a reprezentat, deci, după Ierusalim, primul centru de răspândire a creștinismului, iar influența sa s-a întins până departe, atât spre Răsărit, cât și spre Apus. Partea apuseană a Siriei era provincie romană, superficial elenizată, unde clasele de jos, orășenești și rurale, vorbeau încă siriaca, limbă semită, apropiată de aramaica biblică. În răsărit, Antiohia își întindea influența către Edesa, capitală a Osroenei, dincolo de Eufrat, provincie de cultură siriacă, puțin influențată de colonizarea greco-romană, dar profund marcată, încă din secolul al II-lea, atât de iudaism, cât și de iudeo-creștinism. Începând cu primul rege creștin al Edesei, Abgar, comunitatea creștină a cunoscut acolo o mare înflorire, întinzându-și la rândul ei influența în regatul parților, în Armenia și chiar în sudul Indiei.

Tradiția siriană reprezintă, în ansamblu, o foarte importantă verigă a istoriei vechii creștinătăți, a liturghiei, artei, arheologiei, spiritualității etc., prin legăturile sale atât cu iudeo-creștinismul primar, cât și cu Bizanțul, cu Alexandria sau cu Apusul. Creștinismul sirian, îndeosebi dincolo de Eufrat, în centrele din Edesa și Nisibe, este profund semitic prin cultura, prin limbajul și prin sensibilitatea sa, păstrând o continuitate

mai firească și mai eficace cu iudeo-creștinismul apostolic, ceea ce va constitui o comoară neprețuită, de care se va bucura toată Biserica, până când această contribuție a credinței, a vieții spirituale și a sensibilității siriene va fi compromisă în secolele V-VI prin marea „înstrăinare” care a urmat opoziției la „imperialismul” calcedonian. În părțile sale nestoriană și monofizită, Biserica siriană se va închide în sine, cultivând în acest spațiu închis comorile spiritualității sale, de care va putea beneficia uneori Bizanțul - sub influența lui Roman Melodul, de pildă, sau a lui Isaac din Ninive -, dar care va rămâne în cea mai mare parte necunoscută până în zilele noastre celor care nu cunosc limba siriacă.

În perioada primară, din istoria Siriei creștine, pe care aș numi-o „sobornicească”, schimburile între mitropolii sunt frecvente, iar teologia marilor Capadocieni este îndeosebi marcată de vecinătatea centrelor teologice din Antiohia și Edesa. Este de asemenea cunoscută cinstirea de care se bucură Sfântul Vasile al Cezareii în Biserica siriană. Diaconul Efrem, care scria - sau mai curând cânta - în siriacă, a fost de foarte timpuriu tradus în grecește (apoi în rusește), fiind unul dintre autorii cei mai gustați în Bizanț și în Rusia. Aș mai putea menționa, totodată, că liturghia bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur își are în mod cert izvorul în liturghia din Antiohia; este foarte probabil că, odată urcat pe scaunul arhiepiscopal de la Constantinopol, Sfântul Ioan Gură de Aur a împământenit acolo liturghia antiohiană, care îi era familiară.

### *Botezul*

Studii aprofundate asupra botezului în Răsărit și îndeosebi asupra rânduielilor baptismale siriene ne dezvăluie, pe de o parte, o convergență izbitoare și o certă asemănare, în ceea ce este esențial, cu inițierea baptismală din celelalte regiuni ale creștinătății primare; pe

de altă parte, tradiția siriană primară are propriile sale caracteristici, pe care vom căuta să le subliniem.

Printre elementele de convergență semnalăm:

- similitudinea cu rânduielele baptismale de la Roma, din Africa, din Alexandria: pregătire, lepădări, ungeri, afundare, Euharistie;

- unitatea profundă și organică a rânduielelor baptismale în interiorul unei acțiuni liturgice continue, situându-se ca durată în cadrul Postului Mare și al Paștilor;

- în mod deosebit, legătura intimă dintre botez și Euharistie. Această legătură nu a fost subliniată cu destulă tărie, după cât se pare, nici măcar în cele mai recente studii și cercetări consacrate botezului și mirungerii. Acest element nu este propriu tradiției siriene, dar se verifică în ansamblul creștinătății primare și-i vom vedea întreaga importanță.

Printre caracteristicile proprii inițierii siriene, remarcăm:

- importanța ungerii cu untdelemn de dinainte de botez și bogatul său simbolism teologic;

- absența unui rit sacramental special între afundarea baptismală și comuniunea euharistică;

- legătura organică foarte importantă dintre untdelemn, apă și Euharistie.

Această problemă a mirungerii și a relației sale cu botezul este una din cele mai delicate și spinoase chestiuni ale teologiei sacramentale și de mai multe decenii istoricii, liturgiști, teologii s-au aplecat asupra ei. Nu aș vrea să reiau aici această chestiune dezbătută, ci mai curând să iau o oarecare distanță față de această problemă, pornind de la o tradiție liturgică în care raportul dintre mirungere și botez pur și simplu nu se punea. Ce înseamnă această absență a mirungerii din tradiția siriană primară, adică tocmai dintr-o autentică și importantă verigă a creștinătății primare? Ce semnifică această absență pentru noi în pastorația baptismală a Bisericii astăzi?

## *Treimea*

Toate considerațiile erudite și amănunțite cu privire la variațiunile rânduielilor baptismale în cutare loc sau cutare epocă a Bisericii nu ar prezenta astăzi decât un interes limitat și teoretic dacă rânduielile baptismale, prin simbolismul care le este propriu, nu ar avea o semnificație spirituală profundă pentru viața religioasă a credinciosului, în comunitatea creștină. Obiectul esențial, unic chiar, al botezului creștin în totalitatea sa, încă de la înscriere, urmând apoi cu cateheza pregătitoare, până la comuniunea euharistică, obiectul său esențial, deci, este de a-l altoi pe credincios în taina lui Hristos cel mort și înviat, de a-l integra într-o relație nouă, de înfiere, cu Tatăl, în plinătatea darurilor Sfântului Duh.

Această integrare în Trupul lui Hristos se realizează în adunarea eclezială, săvârșindu-se la botez și confirmându-se prin taina Euharistiei, memorial al tainei totale a lui Hristos Mântuitorul. Nașterea baptismală și comuniunea euharistică la viața dumnezeiască constituie cei doi poli ai vieții creștine: botezul este evenimentul pascal împlinit o dată pentru totdeauna în viața noastră, în ziua izbăvirii noastre, când am primit pecetea Duhului Cincizecimii; Euharistia realizează memorialul reînnoit al istoriei mântuirii noastre, fiind astfel o părtășie la dumnezeiasca fire, la viața dumnezeiască (II Petr. 1, 4), care a început la botez și care sporește în noi cu fiecare Euharistie. Integrare în viața lui Hristos, împărtășire a darurilor Sfântului Duh, moștenire a Împărăției Tatălui, mărturie adusă lumii despre această viață nouă, despre „această credință în Treimea care ne-a mântuit pe noi”.

Teologia treimică nu mai trebuie disociată, în cateheza și pastorația modernă, de experiența liturgică, sacramentală și duhovnicească a tainei treimice în viața celui botezat. Noua teologie redescoperă, dincolo de clișeele și speculațiile manualelor

de teologie din toate scolasticile noastre, atât din Răsărit, cât și din Apus, sensul existențial și vital al dogmei Sfintei Treimi, dimensiunea experimentală - pragmatică, am putea spune - a teologiei, semnificația sa imediată pentru mine, pentru noi, chiar aici, *hic et nunc*. Devine cu neputință să vorbești despre Dumnezeu, despre Treime ca despre un obiect, fie el și sublim. Dumnezeu nu încetează niciodată de a fi Subiect, de a fi o Persoană, sau mai curând o Treime de Persoane, o Treime care Se revelează, care-mi vorbește, în intimitatea căreia sunt atras.

Iată de ce tema „Treime și botez” mi se pare actuală și importantă. Să cercetăm acum tradiția siriană în legătură cu acest subiect.

În secolele al IV-lea și al V-lea, de care ne ocupăm, această mare perioadă a formulărilor teologice și a cristalizării rânduielilor liturgice, botezul sirian este atestat destul de limpede de către mărturii deosebit de prețioase, îngăduindu-ne și nouă, după atâția alții, să încercăm a le descrie. Dacă am dori să exprimăm structurile întregului ciclu baptismal într-un limbaj simbolic - câtuși de puțin supralicitat, de altfel -, am propune secvența tradițională a Bisericii siriene vechi: untdelemn, apă, pâine (vin). În documentele siriene apocrife atribuite apostolului Toma, se spune că, pentru a boteza, Toma cere untdelemn, apă, pâine, în această ordine imuabilă<sup>1</sup>. Didascalia siriană a apostolilor, din secolul al III-lea<sup>2</sup>, majoritatea autorilor sirieni din secolele al IV-lea și al V-lea confirmă această succesiune, pe care Cardinalul Daniélou o consideră ca provenind din tradiția iudeo-creștină, iar alți exegeți moderni, din tradiția paulină și ioaneică a Noului Testament<sup>3</sup>.

1. *Act. Syr. Thom.*, ed. Bonnet. *Acta Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903, ed. fotocopiată, 1959.

2. Ed. Funk, Paderborn, 1905, ed. fotocopiată, Torino, 1959.

3. Cf. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958; I. De la Potterie, „L'Onction du chrétien par la foi”, în *Biblica*, 40, (1959), pag. 12-69, repro-

Nu putem aborda aici problema originii rânduielilor, ci aș propune doar câteva considerații privind fiecare dintre elementele acestui ciclu: untdelemn, apă, pâine. Să amintim încă de la început legătura intimă și unitatea lor, atât rituală, cât și teologică, paralelismul dintre sfințirea și folosirea lor, în sfârșit, raportul lor intim cu evenimentele tainei mântuirii, ca și cu cele ale inițierii catehumenilor. Taina mântuirii noastre este cuprinsă în întregime în elementele sfințite:

Untdelemn - Botezul lui Hristos în Iordan - Ungerea lui Iisus de către Duhul Sfânt.

Apa - moarte și înviere - Taina pascală.

Pâine - Revărsarea Duhului peste Biserică la Cincizecime.

Aceste relații pot surprinde; desigur, nu sunt izolate una față de cealaltă, căci untdelemnul pregătește afundarea pascală și revărsarea cincizecimică; pâinea sfințită este cu adevărat Trupul lui Hristos înviat, dar, în unitatea acestor rânduieli, untdelemnul este taina pregătirii, apa, cea a nașterii din nou prin Duhul Sfânt, adică taina morții și a învierii în Hristos, pâinea și vinul, plenitudinea vieții celei noi, sub stăpânirea Duhului, în Biserică.

## A

### TIMPUL UNTDELEMNULUI

Modalitățile rânduiei botezului sunt sensibil aceleași în Antiohia sau la Mopsuestia, la Edesa sau la Ierusalim, la Roma sau la Alexandria. Marea majoritate a botezurilor erau administrate unor catehumeni adulți. Aceștia nu erau întotdeauna grăbiți să treacă din starea de catehumen la darul botezului,

dus în I. De la Potterie și S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965, p. 107-167. W. Nauk, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen, 1957.

deși Sfinții Părinți subliniau stăruiitor deosebirea fundamentală dintre cel botezat și catehumen, acesta din urmă fiind un străin în casa Tatălui, „căci nu are nici același cap, nici același tată, nici aceeași cetate. Hrană, veșminte, masă, totul este diferit. Unul îl are împărat pe Hristos, celălalt, pe diavol; unul se bucură de Hristos, celălalt de stricăciune; haina unuia este Împăratul îngerilor, celălalt se îmbracă în țesătură de mătase; cetatea unuia este cerul, a celuilalt, pământul”<sup>4</sup>.

Catehumenul nu Îl are pe Dumnezeu drept Tată, nu poate rosti „Tatăl nostru”, rugăciunea creștinului: „Această rugăciune să fie a credincioșilor... neinițiatul nu Îl poate numi pe Dumnezeu Tatăl său”<sup>5</sup>.

Deși rânduit în vederea botezului, catehumenatul nu conducea de la sine la acesta decât cu condiția unei angajări pozitive, a unei pregătiri intelectuale și morale temeinice și a unei înscrieri oficiale în registrele baptismale ale Bisericii. Catehumenii intrau atunci în categoria celor numiți *competentes*, solicitanți, sau *illuminandi*, cei ce urmau să fie luminați, cei care se pregăteau de luminare, adică de botez. Această pregătire se întindea pe perioada Postului Mare, iar catehumenii erau supuși unor rânduieli stricte: posturi, instruire regulată, lepădări, rugăciuni; instruirea sau catehizarea se încheia în Săptămâna Mare, când inițierea morală și intelectuală era terminată.

Biserica siriană lua foarte în serios acest timp de pregătire în vederea botezului, timp al inițierii catehumenului în adevărurile mântuirii. În această lentă maturizare duhovnicească, în care omul se smulge treptat condiției sale păcătoase și se

4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. 25 la Ioan*, PG 59, 151CD, citat de A. Wenger, *Introduction aux Huit Catéchèses baptismales de saint Jean Chrysostome*, SC 50, Paris, 1957, p. 72.

5. Sf. Ioan Gură de Aur, *Om. 19 la Matei*, PG 57, 228, citat de A. Wenger, *ibidem*.

alipește de Hristos, printr-o lucrare stăruitoare, printr-o strădanie lăuntrică neobosită, Duhul Sfânt este El Însuși în lucrare, El este Slujitorul cel mare și săvârșitorul acestei reînnoiri, al acestei luminări lăuntrice, al deșteptării și sporirii credinței, care va culmina cu mărturisirea de credință și afundarea baptismală în noaptea de Paști. Botezul însuși trebuie înțeles în perspectiva acestei teologii a credinței și a acestei creșteri duhovnicești a catehumenului, mai curând decât într-o concepție mecanicistă, a unei iluminări bruște și instantanee în momentul botezului. Această acceptare a adevărului, această mărturisire de credință în cursul catehezei din Postul Mare, se înscriu, la rândul lor, într-un context de viață liturgică și duhovnicească intensă, de rugăciune, de post, de luptă lăuntrică, de eliberare de patimi nu numai a catehumenilor, ci a întregii comunități creștine. Sfântul Duh este dintru început prezent în acest proces, El dospește frământătura, El îndreaptă inima catehumenului către Iisus, pe Care Îl revelează ca Domn<sup>6</sup>, și Îi inaugurează de acum Împărăția, în viața celui botezat. Această prezență a Duhului Sfânt în inima catehumenului precede și transcende simbolurile sacramentale și, din ce în ce mai mult, rânduielele tind să exprime, să materializeze această realitate a Duhului Sfânt.

Semnul prin excelență al participării catehumenului la Sfântul Duh este ungerea cu untdelemn. Încă din Biblie<sup>7</sup>, untdelemnul poseda un simbolism pnevmatologic, de curățire, de sfințire, de pregătire la lupta împotriva demonilor, de vindecare duhovnicească a rănilor păcatului, simbolism atestat de

6. I Cor. 12, 3; cf. Rom.

7. Catehezele baptismale dezvoltă în general teologia biblică a rânduielelor baptismale. Cu privire la sensul pnevmatologic al ungerilor din Vechiul Testament, a se vedea, de exemplu, Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.*, III, ed. A. Piédagnel, SC 126, Paris, 1966, p. 120-133. A se vedea și J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris, Cerf (*Lex Orandi*), 1950.



cele mai vechi texte și care foarte curând va căpăta o importanță asemănătoare cu cea a botezului propriu-zis.

În tradiția siriană, s-a afirmat chiar că darul Sfântului Duh este legat în mod specific de nașterea credinței, înainte de botez, și nu de un moment de confirmare a nașterii duhovnicești, care s-ar situa după botez. De fapt, sirienii nu fărâmițează Duhul Sfânt, nici nu limitează efectele lucrării Sale. Preponderentă în ungere, această lucrare nu va fi mai redusă la apă și pâine.

### *Sensul ungerii*

a) Menirea ungerii este să semnifice și să pecetluiască, să dea mărturie despre luminarea duhovnicească a credinței, a inimii, a minții. În ea, Sfântul Duh - marele Pedagog al credinței, Luminătorul, este Cel care ne deșteaptă la cunoașterea lui Hristos, Cel care arată comorile ascunse<sup>8</sup>, „Care dăruiește lumina celor aflați întru întuneric”<sup>9</sup>.

b) Prin ungere, catehumenul primește ajutorul harului dumnezeiesc în lupta împotriva demonului. „Catehumenul este uns asemenea luptătorilor care intră în arenă... nu vei păți nimic câtă vreme păstrezi ungerea”<sup>10</sup>. „Untdelemnul, scrie Sfântul Chiril al Ierusalimului, risipește orice urmă a puterii vrăjmașe; prin invocare și rugăciune, el dobândește puterea nu numai de a curăți, arzându-le, toate urmele păcatului, ci și de a alunga toate puterile nevăzute ale răului”<sup>11</sup>. „De acum, adaugă Sfântul Ioan Gură de Aur (după această ungere și semnul crucii făcut pe frunte), Vrăjmașul este furios, scrâșnește din dinți și dă târcoale, asemenea unui leu ce răcnește, văzând că cei aflați odinioară sub

8. Act. Syr. Thom., § 121, ed. Bonnet, op. cit., p. 231.

9. Ibid., § 157, p. 267.

10. Sf. Ioan Gură de Aur, *In Col.*, PG 62, 342; cf. *In Matth.*, PG 57, 202.

11. Cat. myst., II, 3, PG 33, 1080A, cf. SC p. 108.

tirania sa, i-au scăpat dintr-odată, s-au lepădat de el, s-au alipit de Hristos și s-au supus Lui..."<sup>12</sup>.

c) Ungerea simbolizează și vindecarea duhovnicească, vindecarea urmelor păcatului, a rănilor făcute de demon înainte de botez.

Sfântul Efrem stăruie în mod deosebit asupra simbolismului moral al ungerii. Untdelemnul este un element alinător: „Însemnându-i pe bolnavi cu untdelemn și vindecându-i, Hristos pătrunde cu ungerea până înlăuntru și alungă toate celelalte boli”<sup>13</sup>; sau, „așa cum untdelemnul obișnuit alungă oboseala trupească în timpul somnului, tot așa, untdelemnul sfințit al botezului distruge păcatul”<sup>14</sup>.

d) Untdelemnul semnifică și revărsarea din belșug a milostivirii. Printr-un joc de cuvinte între *eleon*, milostivire, și *elaion*, untdelemn, Sfântul Ioan Gură de Aur dezvoltă o întreagă teologie a iubirii arzătoare care strălucește între oameni și este cel mai mare dar al lui Dumnezeu și semnul prin excelență al prezenței Sale: „Nimic nu ocrotește și nu înțește flacăra Duhului mai bine ca untdelemnul milostivirii, revărsat din belșug”<sup>15</sup>. „Când ne apropiem de botez, cu milostivire suntem unși... și atunci răspândim un miros de bună mireasmă”<sup>16</sup>.

Regăsim aceeași temă a milostivirii și la Sfântul Efrem, cu accente care îi sunt proprii, dar nu avem răgazul să ne oprim asupra ei<sup>17</sup>.

12. *Cat. bapt.*, II, 23, ed. Wenger, *op. cit.*, p.146.

13. *De Oleo*, 6; ed. I. E. Rahmani, *S. Ephraemi, Hymni de Virginitate*, Scharfe, 1906, p.11.

14. *Ibid.*, 9, p.12.

15. *In II Cor.*, PG 61, 549.

16. *In I Tim.*, PG 52, 514; cf. *In Eph.*, PG 62, 210.

17. Cf. Imnul „Despre păcătoasa care L-a uns pe Hristos cu mir” (*S. Ephraemi Opera omnia*, *Opp. gr. II*, Roma, 1743, p. 304); „Despre pocăință”, str.4; „Despre mirul păcătoasei” (*Ibid.*, *Opp. syr. III*, Roma, 1743, p. 390-410); „Imne mortuare”, *ibid.*, p. 307 (Despre untdelemnul celor zece fecioare); *In II Reg. Opp. syr. I*, Roma, 1737, p.527 (Despre untdelemnul milostivirii la Proorocul Ilie).

e) Ultimul sens al acestei rânduiei a ungerii - și poate cel mai important - este că această ungere nu numai că ne apropie de Hristos prin lupta pe care o exprimă, prin vindecarea morală pe care o semnifică, prin milostivirea la care ne îndeamnă, dar ne și face să fim, încă de pe acum, părtași la Hristos Însuși și purtători ai Duhului Său.

„Numele untdelemnului este asemănător cu Numele lui Hristos, spune Sfântul Efrem, căci de la el provine Numele lui Hristos (Mesia = Unsul), iar untdelemnul este umbra Numelui lui Hristos”<sup>18</sup>. Sau, Sfântul Chiril: „Despuiați de veșmintele voastre, ați fost unși cu untdelemn sfințit,....și ați fost făcuți părtași ai untdelemnului celui adevărat, Iisus Hristos...”<sup>19</sup>. Dar părtășia la Hristos prin ungere este nedespărțită de darul Duhului Sfânt: „Untdelemnul, spune Sfântul Efrem, este ca un prieten al Duhului Sfânt și slujitor al Său, el Îl și vestește, Îl și însoțește”<sup>20</sup>.

Putem așadar încheia descrierea simbolismului sirian al ungerii, arătând că acest act ocupă un loc de prim ordin în rânduiala baptismală siriană. Precedând cu puțin sfințirea apei botezului și botezul propriu-zis, ungerea exprimă mulțimea evenimentelor catehumenatului și materializează pregătirea atât cea îndepărtată cât și cea imediată a botezului.

1. *Instruirea pregătitoare*, sau luminarea duhovnicească, nașterea credinței și sporirea acesteia reprezintă o funcție proprie Sfântului Duh, care îl luminează pe catehumen și îi dăruiește, prin ungere, cunoașterea credinței.

2. *Pregătirea morală* a catehumenilor, dobândirea temerii de Dumnezeu, a curăției trupesti și sufletești, deprinderea milostivirii și a iubirii frățești, eliberarea de orice rău, de orice păcat, de orice cursă a vrăjmașului, de robia demonului și întărirea ultimă, de dinaintea înfruntării Sa-

18. *De Oleo*, op. cit., p.11.

19. *Cat. myst.*, II, PG 33,1078-1080, SC, p.106-108.

20. *De Oleo*, VII,6, op. cit. p.23.

tanei în baia botezului, în sfârșit, toată această pregătire lăuntrică se cuprinde în simbolismul ungerii.

3. Mai profund, dincolo de pregătirea intelectuală, morală și duhovnicească, această ungere cu untdelemn sfințit prin pogorârea Sfântului Duh indică *prezența Sfântului Duh* în persoană. Părinții sirieni insistă asupra caracterului personal al revărsării Sfântului Duh în diferitele etape ale inițierii baptismale, El, Cel a cărei persoană este mai mare decât darurile Sale. Dar Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos. Unși cu untdelemn sfințit, noi Îi devenim asemenea, ne formăm „după Hristos”: Numele lui Hristos Îl purtăm de acum înainte și pe El suntem altoiți în apa botezului.

## B

### APA

Tema untdelemnului a marcat întreaga perioadă pregătitoare a botezului, pornind de la primul act de angajare, trecând prin toată pedagogia religioasă și eclezială, până la slujba propriu-zisă a Învierii, când avea loc lepădarea solemnă de Satana, alipirea de Hristos, mărturisirea de credință și pregătirea finală înainte de a-l înfrunta pe vrăjmaș în ultimul său refugiu: apa.

Ciclul apei comportă un timp de pregătire, adică sfințirea apei, urmat de taina baptismală propriu-zisă, adică întreita afundare a catehumenului, precedată de mărturisirea solemnă de credință.

### *Sfințirea apei*

1) Rugăciunea de sfințire a apei botezului datează din cele mai vechi timpuri; atestată încă din secolul al III-lea atât la Roma, cât și în Siria, se regăsește și în actualele liturghii baptismale. Această sfințire a apei este pusă de Sfinții Părinți

pe același plan cu sfințirea untdelemnului sau a pâinii euharistice. Sfințirea apei se face printr-o rugăciune de invocare a Sfântului Duh, o epicleză în care preotul roagă pe Dumnezeu să trimită Duhul Său cel Sfânt peste apă, să-i dea puterea lordanului, să o curețe de toate puterile cele potrivnice și să facă din ea sălașul Sfântului Duh, făcând-o astfel apă de sfințire.

„Apa nu vindecă, spune Sfântul Ambrozio al Milanului, dacă Duhul Sfânt nu S-a pogorât și nu a sfințit-o”<sup>21</sup>. „Să nu privești apa botezului ca pe o apă obișnuită, ci ține seamă de harul duhovnicesc dăruit o dată cu apa; prin invocarea Sfântului Duh al lui Hristos și al Tatălui, ea se face apă de sfințire”<sup>22</sup>.

De asemenea, la Antiohia, Sfântul Ioan Gură de Aur se exprima în termeni asemănători: „Când vei vedea apa și mâna preotului întinsă deasupra capului tău, să nu crezi că este doar o simplă apă sau doar mâna preotului peste capul tău, căci ceea ce se săvârșește nu omul o face, ci harul Sfântului Duh; Duhul sfințește apele, El este deasupra capului tău odată cu mâna preotului”<sup>23</sup>.

Acest ultim pasaj merită o atenție deosebită. Cu ochii credinței, creștinul devine în stare să perceapă însăși realitatea spirituală semnificată de simboluri: apa botezului nu mai este apă obișnuită, mâna preotului nu mai este o mână de om, ci, în ambele - apă și mână, adică materie și om - este prezent și lucrează Duhul Sfânt în persoană; El este Cel care sfințește apele firești, cum tot El este Cel care, cu mâna preotului, acoperă capul celui botezat și odihnește asupra lui. Nu este îndreptățită defel disocierea acestor două evenimente, acestor două sfințiri, adică sfințirea apei de sfințirea celui bo-

21. *De Sacramentis*, I,15, ed. B. Botte, SC 25, p. 59.

22. Sf. Chiril, *Cat. bapt.*, III,3, PG 33, 428A, cf. ed. J. Bouvet, *Soleil levant*, Namur, 1962, p. 68.

23. *Cat. bapt.*, II, 10, ed. A.Wenger, p. 138-39.

tezat în momentul afundării. Și aici, și dincolo, același Duh lucrează, apa fiind sfințită în vederea folosirii sale, astfel încât, prin afundare, botezatul să primească harul Duhului Sfânt și, prin aceasta, să se îmbrace în Hristos, al Căruia mormânt și înviere le simbolizează botezul.

Tema Duhului Sfânt postulează, deci, tema hristologică, implică ideea participării la moartea și la învierea lui Hristos. Apa, sfințită de Duhul Sfânt, este considerată, asemenea lui Hristos Însuși, drept un mediu vital. „Afundați în Hristos și îmbrăcați în Hristos, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, ați devenit asemenea lui Hristos, deci, pe bună dreptate sunteți numiți creștini”<sup>24</sup>.

Această proprietate a apei de a deveni mediu vital este dezvoltată în mod cu totul deosebit în tradiția siriană. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primește de la El virtutea de a da naștere celor care I se asemănă, adică celor duhovnicești; Duhul Sfânt face să rodească apa botezului, așa cum făcuse roditoare și apele Facerii: „Duhul Sfânt, Care, la început, Se purta pe deasupra lor, înzestrat cu puterea de a da naștere celor duhovnicești și de a zămisli, întru slavă, fii ai Tatălui”<sup>25</sup>. Acest caracter fecund și matern al Duhului în teologia siriană se leagă de faptul că, în siriacă, termenul „duh”, *ruah*, este, ca și în ebraică, de genul feminin.

Sfântul Efrem, de pildă, spune: „Porumbelul clocindu-și ouăle, le dă putere zămislitoare cu căldura sa; Duhul, în chip de Porumb, prefigura taina botezului nostru arătând că, prin venirea aceluiași Duh dumnezeiesc, apele vor zămisli fii lui Dumnezeu”<sup>26</sup>.

24. *Cat. myst.*, III,1, PG 33, 1088A, SC, p. 121.

25. *Fangith* (Breviar festiv al Bisericii Siriene din Antiohia), vol.III, Mossoul, 1875, 35 a-b, 273 a.

26. *S. P. N. Ephraemi Syri et Jacobi, ep. Edesseni, interpretationes in Genesim*, Opp. syr., I, p. 117-18.

„Duhul Sfânt S-a pogorât din înălțimi pentru a fertiliza apele și a le da viață. În botezul lui Ioan, a odihnit peste unul singur, dar acum S-a pogorât și odihnește peste toți aceia care se nasc din nou, din apă”<sup>27</sup>. Pentru Filoxen de Mabbug, apa „devine sân matern care naște ființele trupesti la viața întru Duhul”<sup>28</sup>.

„Apa mântuitoare, spunea Sfântul Chiril al Ierusalimului, a fost pentru voi în același timp și mormânt și sân matern”<sup>29</sup>. Înțelegem astfel modul în care Sfântul Efrem, în imnele sale baptismale, ori în comentariul la Facere, stăruie asupra temei Duhului lui Dumnezeu clocind sau fertilizând apele. Sesizăm astfel unul din aspectele esențiale ale Persoanei Sfântului Duh, și anume acela de a fi izvor de viață și de naștere din nou. Această funcție maternă a Sfântului Duh nu este o inovație și nici concepția marginală a unei teologii provinciale sau învechite, ci își are sursa în pnevmatologia biblică și în teologia celei de-a IV-a Evanghelii, în care cel mai bun comentariu la Facere 1, 1: *„și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor”*, îl constituie acest verset al Sfântului Ioan: *„de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu”* (Ioan 3, 5). Sfântul Efrem rezumă acest text astfel: *„Ați devenit fii ai Duhului Sfânt: capul este Hristos, iar voi ați devenit mădulele Lui”*<sup>30</sup>.

Se pare că prin această viziune retrospectivă a originilor rânduiei de sfințire a apei botezului tradiția siriană primară a evitat multe dintre impasurile teologiei sacramentale de mai târziu:

27. *Hymni in Fest. Epiphaniae*, VI, 1, ed. Lamy, I, p.56.

28. Cf. W. De Vries, *Théologie des Sacrements chez les Syriens Monophysites*, în *L'Orient Syrien*, VIII (1963) p. 266.

29. *Cat. myst.*, II, 4, PG 33,1080C, SC, p.113.

30. *Hym. IX, 1*, ed. Lamy, *S. Ephraemi Syri I, Hymni et Sermones*, Malines, 1882, I, p.90.

1) În teologia primelor veacuri, pogorârea Sfântului Duh peste apă și peste cel botezat nu sunt disociate. În unele rituri străvechi, invocarea de către preot a venirii harului dumnezeiesc, care să sfințească și să facă să renască atât apa, cât și pe cel botezat, se făcea chiar în momentul afundării celui botezat în apă<sup>31</sup>. Scopul sfințirii materiei este întotdeauna plasat în afara acesteia, în utilizarea sa de către om.

2) Sfințirea apei nu se face, însă, numai pentru sfințirea individului, ci în cadrul adunării ecleziale; aceasta este vizată, în ansamblul ei, de revărsarea Sfântului Duh în apa botezului tot atât cât și catehumenii. Participă la această revărsare și beneficiază în întregime de ea, așa cum vom vedea în săvârșirea Euharistiei. Supraviețuirea rânduielii de sfințire a apelor la sărbătoarea Epifaniei în tradiția bizantină are, desigur, o origine baptismală. Într-o epocă a creștinătății în care botezul adulților a devenit o raritate și în care adunarea liturgică a încetat de a mai fi locul, timpul și cadrul inițierii baptismale, săvârșirea rânduielii de sfințire a apelor la sărbătoarea Bobotezei constituie, și trebuie să redevină, o chemare, o reînnoire a evenimentului unic și personal, dar deopotrivă și eclezial, a nașterii noastre din nou din apa botezului. Această dimensiune baptismală a vieții noastre ecleziale și duhovnicești trebuie repusă în lumină, într-o epocă în care rostul botezului copiilor este tot mai contestat, fie teoretic, de noua teologie, fie în practică, acolo unde botezul copiilor creează probleme părinților.

3) În tradiția siriană modernă, epicleza sfințitoare a apei botezului capătă o deosebită solemnitate, vestită fiind de această exclamație a diaconului: „Cât de înfricoșător este ceasul acesta și cât de cutremurătoare clipa, frați preaiubiți, când Duhul Sfânt vine din cele mai presus de

31. Cf. *Act. Syr. Thom.*, op. cit.



ceruri, coboară asupra acestei ape și o sfințește. Fiți cu luare aminte și cu frică rugați-vă în tăcere.”

Dar Duhul nașterii din nou nu face altceva decât să ne facă asemănători lui Hristos, peste Care a odihnit de-a lungul întregii Sale vieți pământești și pe Care L-a mărturisit la Iordan. Duhul Sfânt ne încorporează în Hristos, reproduce în noi ceea ce a săvârșit asupra lui Mesia la Iordan, realizează în noi, în chip tainic, moartea și învierea lui Hristos, ne altoiește în Hristos cel înviat.

Ca și la sfințirea și la ungerea cu untdelemn, nu este aici nici o disociere între lucrarea Sfântului Duh și participarea la taina morții și a învierii lui Hristos. În apă, ca și în untdelemn, Duhul și Hristos, adică cele două mâini ale Tatălui (potrivit Sfântului Irineu de Lugdun), lucrează pentru a împlini nașterea noastră din nou.

4) Un ultim impas pe care teologia siriană primară pare a-l fi evitat este cel de a subestima rolul materiei în evenimentul spiritual al nașterii din nou prin botez. Pentru mentalitatea modernă a apuseanului „dematerializat”, devine din ce în ce mai greu de înțeles nevoia de a folosi materia (apă, pâine, untdelemn, lemn, culori etc) pentru a primi, a cuprinde, a semnifica, a împărtăși viața Împărăției lui Dumnezeu. De ce să te mai încurci, să te mai îngreunezi cu rânduiele și cu elemente materiale, pentru a exprima o realitate spirituală, deci imaterială, un eveniment înainte de toate lăuntric, care nu se poate înscrie, circumscrie, limita în material, în spațiu...

Se pare că tocmai dimensiunea pnevmatologică a teologiei vechi, îndeosebi siriene, este cea care, departe de a îngădui „dezincarnarea”, dematerializarea tainelor, păstrează și asigură legitimitatea și înțelesul adânc al folosirii elementelor, semne materiale și vehicule necesare ale realității spirituale a Împărăției. În viziunea Părinților, lucrarea Duhului Sfânt nu se mărginește la domeniul psihismului, al conștiinței, al voinței,

al afectivității. Sau, mai curând, această lume lăuntrică este nedespărțită de trupesc, de viața simțurilor, de condiționarea somatică, de această prelungire a trupului omenesc în lucruri, în materie, în timp, în spațiu. Iată de ce, pentru creștini, sfințirea constituie prelungirea sau, mai curând, restaurarea planului primordial al creației, în care primele șase zile își află împlinirea, încununarea, sensul adânc în crearea omului. Acesta este deoființă cu lumea sensibilă, pe care o rezumă în întregime, în propriul său trup, dar totodată, prin chemare, este deoființă și cu Creatorul, cu Treimea creatoare, al Cărei chip îl poartă în întreaga sa făptură, trup, suflet, minte, persoană.

Referirile Părinților sirieni la cosmogeneză, la acea capacitate firească a apelor primordiale de a purta Duhul Sfânt, de a-L conține, de a-L vehicula și, prin El, de a da naștere unor ființe vii; sensibilitatea aparte a tradiției siriene față de finalitatea baptismală a creației dintâi și de prefigurarea botezului pe care o reprezintă creația, ne par a fi de o profundă actualitate într-o epocă care nu numai că a pierdut simțul tainei, dar chiar caută să o „dezincarneze”, să o „spiritualizeze”, să o despoaie de veșmântul său simbolic, să o „curețe” de limbajul și de imaginile mitice tradiționale, considerate a fi perimate.

Intenția, generoasă de altfel, a noii teologii de a elibera spiritualul de lanțurile materiei, de simbolurile care-și pierd tot mai mult capacitatea de exprimare pentru omul modern, „omul de pe stradă”, nu duce oare, în ultimă instanță, la negarea tainei însăși, a bipolarității omului, a apartenenței sale duble și simultane la lumea văzută și la cea nevăzută, pe care le unește și le rezumă? Desigur, o antropologie deschisă atât spre taina lui Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat, cât și spre taina Duhului de viață dătător, odihnind în plenitudine și în permanență peste Hristos Iisus și izvorând din trupul Său înviat, care este Biserica, ale cărei mădulare suntem, doar o astfel de antropologie îndreptată spre taina lui Hristos și a

Duhului, a Paștilor și a Cincizecimii, poate pune în evidență atât finalitatea, cât și originea omului, poate fi sensibilă la semnificația rânduieilor sacramentale, poate asuma, cu profundă seriozitate și în același timp cu o libertate deplină, materia în devenirea spirituală a omului.

### *Afundarea baptismală*

Ultimul aspect, dar nu cel mai puțin important al ciclului apei, este afundarea baptismală propriu-zisă.

Despuiat de veșmintele sale, uns cu untdelemnul duhovnicesc și întărit de această ungere, catehumenul este astfel pregătit pentru lupta spirituală care se încheie cu afundarea.

Sfântul Chiril al Ierusalimului ne descrie momentul solemn al întreitiei afundări așa cum se făcea la Ierusalim: „Apoi, ați fost aduși la sfânta baie a dumnezeiescului botez, așa cum Hristos a fost coborât de pe cruce în mormânt... Fiecare a fost întrebat de crede în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Ați mărturisit credința mântuitoare și de trei ori ați fost cufundați în apă și ați ieșit”<sup>32</sup>. În vremea Sfântului Ioan Gură de Aur și a Sfântului Chiril al Ierusalimului, mărturisirea de credință preceda afundarea. Dar numeroase mărturii ale botezurilor, atât siriene, cât și capadociene sau apusene, ne îngăduie să credem că această disociere survenise recent și că, în primele timpuri, mărturisirea solemnă de credință era încorporată actului însuși al afundării, constituia chiar formula sacramentală a acestuia, preotul și catehumenul săvârșind astfel o adevărată coliturghisire. Mărturisirea de credință era făcută sub formă de întrebări și răspunsuri, într-o întreită interogație asupra credinței în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, fiecare întrebare și răspuns fiind urmate de o afundare.

32. *Cat. myst.*, II,4, PG 33, 1080 B, SC, p.111.

Regăsim acest obicei la Milano (Sfântul Ambrozie), în Africa secolului al III-lea (Tertulian) și chiar la Roma, în rânduiala baptismală a Sfântului Ipolit, ale cărei influențe răsăritene, siriene chiar, sunt evidențiate astăzi cu mai multă tărie. Iată textul acestei ultime rânduieli:

«Acesta să coboare în apă, iar cel care îl botează să-i pună mâna pe cap, spunând: „Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotțitorul?“, iar cel care se botează să răspundă: „Cred“. Să-l boteze atunci o dată, ținându-i mâna pe cap. Apoi să spună: „Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut de la Duhul Sfânt și din Maria Fecioara, a murit, S-a îngropat, a înviat din morți a treia zi, S-a înălțat la cer, șade de-a dreapta Tatălui, va să vină să judece viii și morții?“. Și când acela va fi răspuns „Cred“, să-l boteze din nou. Să-i spună iarăși: „Crezi în Duhul Sfânt, în sfânta Biserică și în învierea trupurilor?“. Cel botezat să spună „Cred“, și apoi să-l boteze a treia oară<sup>33</sup>.

Acest text este foarte edificator și ne face să înțelegem că disocierea dintre mărturisirea de credință și afundarea baptismală este rodul unei reflecții teologice de factură analitică. La început, spune Pr. Refoulé, „mărturisirea de credință nu era ceva accidental, ci făcea parte integrantă din taină. Aceste două rânduieli erau atât de strâns legate, încât nu constituiau, ca să spunem așa, decât un unic act, actul botezului... Nu putem presupune aici o formulă sacramentală la persoana întâi, așa cum o cunoaștem astăzi. Mărturisirea de credință concomitentă cu afundarea ne face să ne gândim la un fel de coliturghisire a catehumenului în actul botezului său și astfel acesta poate fi numit, în deplinul înțeles al cuvântului, *sacramentum fidei*<sup>34</sup>.

33. *Tradition Apostolique*, ed. B. Botte, SC 11, p. 50-51.

34. R. F. Refoulé, *Introduction au De baptismo de Tertullien*, SC 35, p. 39-40.

Această scurtă retrospectivă istorică se impunea nu doar din simpla dorință de exactitate, ci pentru a înțelege mai bine temeiul liturgic al unei noțiuni dominante a teologiei siriene, noțiunea de credință. Părinți sirieni, ca Afraate și Sfântul Efrem<sup>35</sup>, i-au închinat tratate și poeme întregi. Sfântul Chiril al Ierusalimului, de asemenea, i-a consacrat una din primele sale Cateheze baptismale. Însuși cuvântul *Cred* din Crez face adesea obiectul exegezei catehetice. Dar această credință este mai mult decât o atitudine subiectivă și individuală a catehumenului. Credința pe care acesta o primește la începutul formării sale, o dată cu înscrierea în registrele postulanților, și pe care va trebui să o „redea” public, în mărturisirea solemnă din noaptea de Paști, această credință nu-i aparține. Este credința proprie Bisericii, temeiul oricărei edificări creștine și ecleziale, însăși Biserica este zidită pe această credință. Substanța acestei credințe a Bisericii, temelia pe care ea este statornicită, o constituie, potrivit concepției semitice, însăși *credincioșia* lui Dumnezeu, adevărul Său, veșnica Sa milostivire.

Credința eclezială postulează deci prezența dumnezeiască, întâlnirea dintre Dumnezeu, Care vorbește și Se dăruie, și omul care ascultă, invocă și se împărtășește de această prezență. Credința implică deci un dublu dinamism: mișcarea lui Dumnezeu, Care iese din imuabilitatea Sa față de făptură, și mișcarea omului care-și depășește autonomia și care-și află în Dumnezeu stabilitatea ultimă. Această dublă mișcare este lucrarea proprie a Duhului, Care este în același timp martorul omului, temeiul rugăciunii sale, al dinamismului său lăuntric, și martorul lui Dumnezeu, al iertării și iubirii Tatălui.

Această credință nu este prealabilă mântuirii, ci constituie nucleul acesteia, preambul și rezultat, totodată. Față de bo-

35. Sf. Efrem, *Hymnen de Fide*, ed. E. Beck în C.S.C.O. nr. 154-155 (Syr. 73-74), 1955; *Memre de Fide*, C.S.C.O., nr. 212-213 (Syr. 88-89) 1961.

tez, credința nu va fi deci o condiție externă, prealabilă, ci va constitui esența însăși a botezului, credința conferind rânduieilor întreaga lor semnificație.

Realitatea și permanența credinței erau deja amintite simbolic de ungerea cu untdelemn dinainte de botez. Aici, mărturisirea de credință aparține esenței înseși a botezului și nu poate fi despărțită de acesta. Sfântul Vasile al Cezareii, supranumit de către sirieni „văzătorul Duhului”, spunea că „mărturisirea de credință este însăși esența botezului”<sup>36</sup>, credința și botezul fiind legate întreolaltă și nedespărțite, căci, „în timp ce credința primește de la botez desăvârșirea, botezul se întemeiază pe credință”(…) „Așa cum crezi în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, așa ești botezat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”<sup>37</sup>.

Credință treimică și botez treimic, o realitate unică în cult, în experiența duhovnicească a primelor generații creștine, a celor care se numeau, deopotrivă, „credincioși” și „creștini”. Credința în Sfânta Treime nu înseamnă deci doar o adeziune intelectuală sau chiar morală, subiectivă, la voia lui Dumnezeu, ci o adevărată întâlnire, în care cel botezat intră în contact cu lumea Duhului, este proiectat duhovnicește în lumea dumnezeiască, dobândește ochii Duhului, înțelege rațiunea lucrurilor, „le percepe flacăra lăuntrică, percepe sensul istoriei”. Acest nou raport al omului cu Dumnezeu se realizează prin prezența de viață dătătoare a Duhului, Care lucrează în om o adevărată naștere din nou, îl încorporează în Hristos în slavă, prin Trupul Său care este Biserica, îl introduce astfel în intimitatea filială a Tatălui, pe Care-L numește „Tatăl nostru”.

36. *De Spiritu Sancto* XXVII, PG 32, 193 ; trad. fr. SC 17 bis, p.489; trad. rom. PSB 12, p.81.

37. *Ibid.*, XII, PG 32, 117; trad. fr. SC 17 bis, p. 347; trad. rom. PSB 12, p.43.

## C

## PÂINEA ȘI POTIRUL

Descrierea inițierii baptismale siriene ar fi incompletă dacă am omite ciclul pâinii, adică al Euharistiei. Celebrarea Euharistiei încheia slujba botezului, care era toată îndreptată și pusă în valoare de către deplina participare a neofiților la Euharistia adunării. Pentru aceasta, noii creștini, după ce părăseau baptisteriul, mergeau în biserică în procesiune, îmbrăcați în veșminte albe, cu lumânări aprinse în mâini, în cântări de psalmi. Acolo erau primiți de comunitatea adunată pentru slujba euharistică din noaptea de Paști:

„De îndată ce ies din baia sfântă, întreaga asistență îi îmbrățișează, îi salută, le dă sărutarea, îi felicită și le împărtășește bucuria că, din robi ai Satanei cum erau odinioară, au devenit într-o clipă (din momentul botezului) oameni liberi, fii poftiți la masa împărâtească. Cu adevărat, de îndată ce au ieșit din baie sunt conduși spre Sfânta Masă, izvor al belșugului de binefaceri, gustă din Trupul și Sângele Domnului și devin locaș al Duhului”<sup>38</sup>.

Această Sfântă Masă, această comuniune euharistică, este și pecetea (*sphragis*), împlinirea, deplinătatea botezului în totalitatea sa, inaugurarea ospățului Împărăției, la care neofiții dobândesc acces prin botezul care i-a născut la viața cea nouă, nu cea după trup, ci cea după Duh, adică la viața după Hristos, întru Hristos cel mort și înviat.

*Euharistia, plinătatea darului Sfântului Duh*

Teologia clasică obișnuiește să distingă două momente sacramentale în Euharistie: sfințirea elementelor și împărtășirea credincioșilor. Și, din păcate, nu numai să distingă, ci să

38. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cat. bapt.*, II, 27-29, ed. Wenger, *op. cit.*, p.148-49.

și disocieze aceste două elemente ale aceleiași celebrări, mai bine zis ale concelebrării unice a întregii adunări liturgice.

Studierea liturghiilor vechi și a comentariilor Sfinților Părinți, atât apuseni, cât și răsăriteni sau sirieni, ne amintește profunda legătură organică dintre aceste două acte ale aceleiași sfințiri de către Duhul lui Dumnezeu: a jertfei, pentru adunare, dar și a adunării înseși, prin pâine și vin.

Untdelemnul era pnevmatizat prin epicleză, în vederea ungerii catehumenilor; apa se pătrundea de puterea lordanului, prin epicleză, în vederea afundării baptismale în moartea și învierea lui Hristos. Astfel, în vederea comuniunii datătoare de viață, pâinea și vinul sunt sfințite prin rugăciunea de mulțumire a epiclezei. Această sfințire a elementelor, pogorârea în ele a Duhului dătător de viață nu au nici un sens în afara vieții care decurge din ele și care face din adunarea euharistică Biserică-Trup al lui Hristos. Anaforalele vechi și, îndeosebi, epiclezele sfințitoare, în care preotul imploră împreună cu întreaga Biserică pe Dumnezeu să trimită Duhul Său cel Sfânt, subliniază că această sfințire privește și adunarea, și darurile.

Iată, de pildă, epicleza antiohiană, „a celor doisprezece Apostoli”, care se află fără îndoială la originea liturghiei bizantine a Sfântului Ioan Gură de Aur:

„Stăpâne Atotțiitorule și Doamne al puterilor, încă Te rugăm și la Tine cădem: trimite Duhul Tău peste aceste daruri ce sunt puse înainte și arată-ne nouă că această pâine este sfânt Trupul Domnului nostru Iisus Hristos, că acest potir Sângele Aceluiași Iisus Hristos, Domnul nostru, pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși spre viață și înviere, spre iertarea păcatelor, spre tămăduirea trupurilor și a sufletelor, spre luminarea minții și răspuns bun la înfricoșata judecată a Hristosului Tău”.

„Pogorârea Sfântului Duh este cerută, comentează Pr. Bouyer, nu pentru a preface elementele în Trupul și Sângele



lui Hristos, ci pentru a arăta că sunt aceasta, săvârșind în toți cei de față toate efectele acestei taine<sup>39</sup>. Sfântul Ioan Gură de Aur va fi și mai explicit în versiunea, foarte puțin diferită de altfel, pe care dat-o liturghiei antiohiene pe care o va împământenii la Bizanț: „Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste daruri ce sunt puse înainte”<sup>40</sup>.

Sfântul Chiril al Ierusalimului explică astfel neofitilor, cu prilejul împărtășirii lor în noaptea de Paști, aceste cuvinte ale liturghiei: „Sfintele, sfinților”, rostite la frângerea pâinii: „Sfinte sunt darurile puse înainte, căci au primit pogorârea Duhului Sfânt; sfinți și voi, care ați fost aflați vrednici de Duhul Sfânt. Cele sfinte și cei sfinți se potrivesc astfel bine împreună”<sup>41</sup>.

Tot astfel, și Teodor de Mopsuestia: „Această hrană este sfântă, căci Duhul Sfânt S-a pogorât asupra ei, și nu se cade să o primească decât cei care au fost deja sfințiți, care au primit arvuna Duhului Sfânt”<sup>42</sup>.

### *Conținutul pnevmatologic al Euharistiei*

Iată acum o foarte frumoasă rugăciune euharistică, cea din liturghia de la Ierusalim, atribuită Sfântului Iacob, fratele Domnului. Cuvintele instituirii Euharistiei sunt semnificative: „Tot astfel, după cină, luând paharul și amestecând vin și apă, și ridicând ochii la cer, ți l-a înfățișat ție, Dumnezeu Tatăl, și mulțumind, l-a binecuvântat, l-a sfințit, l-a umplut de Duh Sfânt și l-a dat sfinților și fericitilor Săi ucenici și apostoli, zicând: Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu”<sup>43</sup>.

39. Text citat de L. Bouyer, *Eucharistie*, Paris, 1966, p. 276-77.

40. Cf. F. E. Brightmann, *Liturgies Eastern and Western*, t. I, p. 324 ș.u.

41. *Cat. myst.*, V,19, PG 33, 1124AB, SC, p.169.

42. *Homélies catéchétiques*, trad. Tonneau-Devresse, *Hom. XV, XVI*, Vatican, 1949.

43. Citat de L. Bouyer, *ibid.*, p. 264-65.

Dacă, așa cum vom vedea mai departe, toată Euharistia are un foarte bogat conținut pnevmatologic, acest lucru este în mod deosebit adevărat pentru potirul care conține sângele dătător de viață al lui Hristos. „De acum înainte, spune Sfântul Efrem, veți mânca Paștile preacurate, neprihănite, o pâine dospită și desăvârșită, frământată și coaptă de Duhul Sfânt, și un vin amestecat cu Focul și cu Duhul”<sup>44</sup>. „Scoală-te, se cântă în Biserica siriană la vecernia celei de-a 12-a duminici după Cincizecime, mănâncă Focul în pâine și bea și Duhul în vin, ca să fi împodobită cu Focul și cu Duhul și să intri cu Hristos în cămara de nuntă”<sup>45</sup>.

Acest vin sfințit este cu adevărat pnevmatizat<sup>46</sup>, devine foc (unul dintre numele Sfântului Duh) pentru a ne aprinde (sau a ne arde). Cu siguranță că aici trebuie căutată originea rânduiei bizantine a *zeon*-ului, apa caldă pe care preotul o toarnă în potir, rostind: „Căldura credinței, plină de Duhul Sfânt, Amin”. Redescoperirea sensului pnevmatologic al potirului<sup>47</sup> și al Euharistiei în general<sup>48</sup> ne îngăduie să înțelegem mai bine sensul și rațiunea de a fi ale acestei rânduiei euharistice pe care sirienii o aplică de altfel botezului, cu același înțeles de prezență a Sfântului Duh pe care noi îl dăm Euharistiei.

### *Duhul Sfânt și comuniunea cu Hristos*

Nimic nu ar fi însă mai contrar duhului teologiei siriene decât a voi să-L izolezi pe Duhul Sfânt ca factor și rod unic al Euharistiei, ceea ce ar fi, desigur, potrivnic marii tradiții universale a Bisericii. Duhul Sfânt este Duhul lui Hristos și pe

44. Ed. Lamy, op. cit., I, 390 și 418.

45. Fangîth, op. cit., vol. VII, p. 154 ș.u.

46. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.*, IV,8, PG 33,1104A, SC, p.143.

47. A se vedea P.Lebeau, *Le vin nouveau du Royaume*, Paris-Bruges, 1966.

48. J. M. R. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint Esprit*, în *Nouvelle Revue Théologique* IV (apr. 1969), p. 363-87.

Hristos Îl mărturisește; El este Cel în care și prin care Biserica își săvârșește anamneza, memorialul său sacramental care, departe de a ne duce înapoi spre istoria mântuirii ca spre o realitate trecută, o face prezentă în chip sacramental, reitând-o astfel în însăși celebrarea euharistică. În Duhul Sfânt, Biserica își amintește deci de evenimentele mântuirii noastre - trecute, cerești, eshatologice, adică de patimile mântuitoare, de mijlocirea cerească, de cea de-a doua venire: trei realități ce se condensează în memorialul euharistic al Duhului Sfânt, care ne reamintește toate acestea. În această anamneză, Biserica se concentrează și se împarte între aceste diferite stări ale lui Hristos euharistic preaslăvit: întrupare și patimi, înviere, înălțare, revenire. Începând de la Cincizecime, din liturghie în liturghie, mesajul apostolic va fi:

1) o mărturie despre întrupare, de luare în serios a acestei țărâne din care suntem zidiți, a acestor oameni care sunt frații noștri, pentru că în ei Hristos este Cel care continuă să ne vorbească;

2) o mărturie despre pătimire, suferință, despre sânge vărsat de bunăvoie o dată pentru totdeauna, pentru mântuirea lumii;

3) o cântare de înviere, de viață veșnică, de nădejde și de izbândă;

4) o chemare de a ne înălța inimile și viețile pe urmele lui Hristos șezând de-a dreapta Tatălui cu firea Sa omenească îndumnezeită, de nedespărțit de acum înainte de dumnezeirea Sa și, în sfârșit,

5) chemarea și așteptarea celei de a doua veniri a Domnului slavei, Care va veni să judece viii și morții și Care și vine la fiecare Euharistie.

Aceasta este lumina albă a prezenței lui Hristos în Euharistie, pe care Duhul Sfânt ne-o descompune prin prisma

anamnezei euharistice, prezență pe care Biserica o mărturisește în cateheza și simboalele sale de credință.

Euharistia este, toată, plină de foc și de Duh, spune Sfântul Efrem. Dar atunci când Duhul ne pătrunde cu prezența Sa, din inima Bisericii, ca din adâncul însuși al ființei noastre, se înalță un glas care este chiar glasul Duhului și care spune, odată cu Biserica: „*Da, vino, Doamne Iisuse*” (Apoc. 22, 20). La rândul său, într-o admirabilă reciprocitate, venirea în noi a lui Hristos cel înviat inaugurează venirea Duhului Cincizecimii. Sublim și neîncetat schimb de iubire, în care Duhul Sfânt ni-L manifestă pe Hristos preaslăvit și ne unește tainic cu El, infuzând propria Sa viață în inima noastră, în trupul nostru, în simțurile noastre cele mai trupești și mai opace și în care, la rândul Său, Hristos ne dăruiește Duhul Tatălui, precum Apostolilor la lacul Tiberiadei, ni-L trimite precum în ziua Cincizecimii, întru Care strigăm: „*Avva, Părinte!*”.

## D

### BOTEZ ȘI MIRUNGERE

Așa cum spuneam în introducere, una din trăsăturile caracteristice inițierii siriene, până la sfârșitul secolului al IV-lea în Siria apuseană și în Palestina, până în secolul al V-lea în Siria răsăriteană, este lipsa unei taine specifice a Duhului Sfânt, fie ungere după botez, fie pecetluire, fie punere a mâinilor. Nici o rânduială nu intervine între afundarea baptismală și participarea la taina Euharistiei. Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur ca și pentru Sfântul Efrem, ca să nu ne referim decât la martorii cei mai importanți ai tradiției siriene, darul Duhului se leagă nu de o rânduială specială, ci de actul însuși al botezului prin afundare: „Atunci, (în clipa coborârii catehumenului în cristelniță), spune Sfântul Ioan Gură de Aur, prin cuvintele preotului și prin mâna sa, vine pogorârea Duhului Sfânt și din

apă iese alt om"<sup>49</sup>. Independent de remarcabila mărturie a Sfântului Ioan Gură de Aur, marele dascăl al Bisericii siriene și bizantine, istoricii și, mai recent, Dom Bernard Botte<sup>50</sup>, menționează un număr impresionant de texte patristice și liturgice care confirmă mărturia Sfântului Ioan Gură de Aur. Nu putem zăbovi acum asupra analizei textelor siriene, ci am dori să ne mărginim la câteva remarci de ordin teologic:

1) Lipsa unei rânduieli proprii a pecetluirii cu darul Sfântului Duh, asemănătoare cu cea a ungerii cu Sfântul Mir în Biserica bizantină (însoțită de cuvintele: „Pecetea darului Sfântului Duh”) sau cu punerea mâinilor în Biserica latină, lipsa, deci, a unei astfel de rânduieli a Sfântului Duh nu înseamnă cătuși de puțin lipsa, în tradiția siriană, a prezenței și a lucrării Sfântului Duh din inițierea baptismală. Ba chiar dimpotrivă, așa spune. Am văzut că diferitele etape ale inițierii baptismale sunt marcate de o lucrare proprie și permanentă a Duhului Sfânt. Această lucrare se exprimă simbolic în rânduiala ungerii dinainte de botez cu untdelemn sfințit, în sfințirea apei printr-o epicleză, o invocare a venirii Sfântului Duh peste apă și peste catehumen, prin darul concomitent al Duhului Sfânt asupra celui botezat în momentul afundării și, în sfârșit, prin plenitudinea reiterată a împărtășirii cu Duhul Sfânt în Euharistie, numită de tradiția siriană „Foc și Duh”.

Pe de altă parte, în descrierea ungerii cu untdelemn, a sfințirii și a afundării în apă, în comuniunea euharistică cu pâinea și vinul sfințite, am văzut că realitatea pnevmatologică nu era niciodată izolată, nici independentă de o naștere duhovnicească și de o creștere duhovnicească în Hristos, și că funcția esențială sau mai curând slujirea personală a Duhului

49. *Cat. bapt.*, II, 25, ed. Wenger, op. cit., p. 147.

50. B. Botte, *L'Onction baptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche*, în *Mélanges Lercaro*, 1967.

Sfânt era aceea de a-L mărturisi pe Hristos, de a-L manifesta în viața noastră, de a ne încorpora în Trupul preaslăvit al lui Hristos Iisus. Toată inițierea baptismală are o valoare și o rezonanță pnevmatologică. Duhul Sfânt este Cel care lucrează în ea, transformându-ne. Dar orice inițiere baptismală are, în același timp, și un sens hristologic, căci untdelemnul ne pecetluiește cu numele însuși al lui Hristos, Unsul; apa ne face părtași la moartea și la învierea Sa; pâinea și vinul perpetuează această participare baptismală și ne întăresc și ne hrănesc cu pâinea cerească, cu însuși Trupul lui Hristos, plin de Foc și de Duh. Orice disociere între Hristos și Duhul, între hristologie și pnevmatologie contravine viziunii teologice și experienței duhovnicești celei mai profunde și autentice a tradiției siriene, despre care vorbim acum.

2) Semnificația absenței unei rânduieli specifice a darului Sfântului Duh după botez nu trebuie nici subestimată, nici exagerată într-un studiu privind teologia botezului:

a) Nu trebuie subestimată, căci tradiția siriană nu constituie, prin originile și reprezentanții săi, un element periferic, provincial sau accidental în raport cu o tradiție universală unanimă a mirungerii. Dimpotrivă, ea se situează în continuitate directă cu creștinismul primar, al cărui duh și a cărui teologie o reflectă. Ceea ce ar putea părea că lipsește, odată cu absența mirungerii, respectiv darul solemn al puterii Duhului Sfânt prin punerea mâinilor sau prin pecetluire, este din belșug compensat în Euharistie, al cărei potir este asemănat de către sirieni cu un crater clocotind de foc și de Duh, din care credincioșii se adapă mereu și din belșug. Această lipsă a mirungerii ne face totodată să înțelegem mai bine relația intimă reciprocă dintre botez și Euharistie și să percepem în Euharistie adevărata plenitudine a botezului, precum și țelul către care acesta tinde.

b) Lipsa unei rânduieli a mirungerii în Siria nu trebuie însă să capete o importanță exagerată și să ne facă să denigrăm rânduiala pecetluirii cu Sfântul Duh, adoptată în Apus în secolul al III-lea, în Răsărit în secolele al IV-lea și al V-lea, inclusiv în Biserica siriană. Rânduială siriană a mirungerii, așa cum o aflăm, este de o deosebită frumusețe. Sfântul Chiril al Ierusalimului o comentează în chip remarcabil<sup>51</sup>. Nu pot zăbovi acum asupra acestui aspect, căci în mod deliberat și fără prejudecăți am dorit să mă limitez la un ansamblu organic, coerent, primar, încercând să înțeleg lecția unor texte și să fac să se întrevadă, poate, extraordinara lor bogăție.

În perspectiva generalizării pedo-baptismului, această taină a dobândit semnificații total diferite în Apus și în Răsărit. În Apus, disocierea medievală dintre botezul pruncilor și Comuniune, rezervată „vârstei mature”, a contribuit la o anumită autonomie atât rituală, cât și teologică a mirungerii ca taină a „plenitudinii mesianice a Duhului”, întemeind viața unui „creștin matur, adult, care, prin ea, este instalat în deplina putere și în miezul vieții spirituale”<sup>52</sup>.

Această funcție de plenitudine, de împlinire, reprezintă aici o adevărată înnoire a plenitudinii nașterii din nou la botez din apă și din Duh. Răspunzând în același timp unei necesități duhovnicești și pastorale, pe care teologia apuseană a confirmării o subliniază, această autonomie teologică a confirmării continuă să pună conștiinței ortodoxe problema legitimității disocierii atât rituale cât și teologice a nașterii din Duhul și a darului deplin al Sfântului Duh. Această distincție nu poate decât să favorizeze practica apuseană de separare a botezului de comuniunea euharis-

51. *Cat. myst.*, III, 4-5, „La chrysmation”, SC, p. 118-33; cu privire la problema autenticității acestor cateheze, a se vedea Introducerea lui A. Piédagnel, *ibid.*

52. B. Neunheuser, *Baptême et Confirmation*, Paris, 1966, p. 240.

tică, separare pe care Biserica veche o dezaproba, chiar și pentru copii, până spre sfârșitul primului mileniu<sup>53</sup>.

În practica răsăriteană, taina mirungerii nu este separată în general de botez, de care este legată în deplină continuitate, până într-atât încât marchează prea puțin conștiința credincioșilor. De abia în contextul reconcilierii ereticilor cu Ortodoxia, mirungerea dobândește o semnificație proprie, astfel încât, în acord cu Dom Bernard Botte<sup>54</sup>, așa vedea aici originea tainei pecetluirii specifice cu Sfântul Duh atât în Răsărit (sinodul de la Laodiceea), cât și în Apus (novațienii și ereticii din secolul al III-lea, sinodul de la Arles în secolul al IV-lea).

Oricare ar fi originea rânduiei, generalizarea sa în Biserica veche este în mod cert legată de o conștientizare crescândă a prezenței și a lucrării Duhului Sfânt în taine și în viața credincioșilor, îndeosebi după disputele pnevmatologice din secolul al IV-lea care au urmat arianismului. Regăsim aceeași conștientizare în dezvoltarea epiclezei euharistice din Răsărit. În actuala rânduială răsăriteană de îmbrăcare a neofitului (adult sau copil), ungerea cu Sfântul Mir este însoțită de cuvintele: „Pecetea darului Sfântului Duh”. Și îndată după aceea, are loc procesiunea împrejurul cristei, cântând imnul paulin: „*Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat, aliluia!*”, ceea ce face să iasă și mai mult în evidență strânsa legătură care există, în conștiința răsăritenilor, între baia cu apă și ungerea cu mir, ea însăși devenită inerentă botezului.

În teologia răsăriteană a mirungerii, Pseudo-Areopagitul este cel care a dat acestui rit o supraevaluare simbolică în detrimentul Euharistiei, înfățișând mirul drept temeiul tuturor

53. Cf. L. Beauduin, „Baptême et Eucharistie”, *La Maison Dieu*, VI (1946), p. 60-62.

54. *Op. cit.*



binecuvântărilor, drept plenitudine a botezului sau a sfințirii de la altar. Dar întotdeauna, fie la Sfântul Chiril al Ierusalimului în secolul al IV-lea, fie la Nicolae Cabasila în secolul al XIV-lea, funcția primordială a mirungerii este de a exprima, într-o formă simbolică, con-formarea creștinilor, prin Duhul Sfânt, la Trupul preaslăvit al lui Hristos, peste care Duhul însuși a odihnit într-o adevărată ungere duhovnicească. „Hristos a fost uns cu untdelemnul duhovnicesc al bucuriei, spune Sfântul Chiril, adică cu Duhul Sfânt, numit untdelemn al bucuriei pentru că este dătătorul bucuriei duhovnicești, iar voi, voi ați fost unși cu mir, ați devenit tovarăși și părtași ai lui Hristos”<sup>55</sup>. Tot astfel, Nicolae Cabasila, în capitolul „Despre mirungere” din *Viața în Hristos*, spune: „De aceea se numește Mântuitorul Unsul Domnului (Hristos), nu fiindcă I s-a vărsat mir pe capul Lui preasfânt, ci din pricina Duhului Sfânt, cu ajutorul căruia S-a făcut ca o comoară de lucrare duhovnicească în trupul pe care Și l-a luat”<sup>56</sup>.

Aceste texte ale Sfântului Chiril al Ierusalimului și Nicolae Cabasila dau mărturie cu o remarcabilă continuitate despre darul reciproc al Duhului și al lui Hristos în mirungere, ca plenitudine și prelungire a botezului cu apă și cu Duh, de care mirungerea este de nedespărțit, atât din punct de vedere teologic, cât și ca ritual.

55. *Cat. myst.*, III, 2, PG 33, 1089B, SC, p.125.

56. PG 150, cf. trad. M. H. Congourdeau, in SC 355, III, 3, p. 239.

## EPILOG

Nu voi repeta aici concluziile pe care le-am tras de-a lungul acestei expuneri. Drept epilog, aş dori ca această seară închinată pomenirii celor Trei Ierarhi să fie şi un omagiu ecumenic pe care Occidentul bizantin şi, dacă-mi îngăduiţi, Extremul Occident latin, îl aduc Răsăritului sirian, Sfântului Efrem Sirul, Sfântului Chiril al Ierusalimului - contemporan cu cei trei mari dascăli bizantini -, tradiţiei duhovniceşti siriene, atât de autentice şi atât de vii şi pentru omul secolului al XX-lea. Este de dorit ca „siriologii” prin obârşie sau prin vocaţie să se pună pe treabă neîntârziat, pentru a face cunoscută uriaşa tradiţie liturgică, teologică şi duhovnicească de care Biserica universală are astăzi nevoie pentru a-şi regăsi o parte uitată din ea însăşi.

## VII

# MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ TREIMICĂ ȘI SFINȚIRILE BAPTISMALE ȘI EUHARISTICE ÎN PRIMELE VEACURI

Aș dori să prezint câteva reflecții privind locul și sensul mărturisirii de credință treimice în cadrul liturgic al săvârșirii botezului și Euharistiei.

Evoluția însăși a ritualului de inițiere în primele veacuri este strâns legată de problema mărturisirii de credință, de structura sa, de dezvoltarea sa, de locul pe care-l ocupă în ansamblul liturgic al inițierii. Concluziile teologice pe care mă voi strădui să le trag se pot extinde, după părerea mea, la problema locului și sensului mărturisirii de credință în liturgia euharistică.

## MĂRTURISIREA DE CREDINȚĂ ȘI CELEBRAREA BOTEZULUI

Nu voi relua chestiunea de ansamblu a originilor Simbolului de credință. Lucrările lui J. de Ghellinck, A. Harnack, J. Lebreton<sup>1</sup> și, recent, ale Pr. A. Hamman, au scos în evidență pe de o parte originile neotestamentare și apostolice ale mărturisirii treimice și hristologice, iar pe de altă parte contextul

1. J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen-Age. I. Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres*, Paris, 1949. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1909. J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t. II, p. 212. A. Hamman, *Du symbole de la foi à l'anaphore eucharistique*, în *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, vol. II, Munster, 1970, p. 835-843.

baptismal al evoluției acesteia. Legătura sa internă și organică cu marea rugăciune de afierosire euharistică (anafora) a fost mai puțin amintită. Aș dori aici să aduc un omagiu Pr. Adalbert Hamman tocmai pentru a fi încercat să pună în valoare relația Simbolului de credință cu anaforalele euharistice.

Cât privește rânduiala botezului<sup>2</sup>, vom evoca mai întâi mărturiile patristice asupra întregii interogații a candidatului la botez de către preotul săvârșitor.

Această întreită interogație se situează chiar în momentul afundării; *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al Romei o atestă limpede:

„Când cel care se botează va fi coborât în apă, cel care botează îi va spune, punând mâna peste el:

- Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul?

Iar cel care se botează va spune la rândul său:

- Cred.

Și de îndată (cel care botează), ținând mâna pe capul lui, îl va boteza o dată. Apoi, va spune:

- Crezi în Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut prin Duhul Sfânt din Fecioara Maria, s-a răstignit sub Ponțiu Pilat, a murit, a înviat a treia zi din morți, S-a înălțat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, Care va veni să judece viii și morții?

Și când va fi spus:

- Cred,

va fi botezat încă o dată.

Din nou (cel care botează) îi va spune:

- Crezi în Duhul Sfânt din Sfânta Biserică?

Cel care se botează va spune:

- Cred,

și astfel va fi botezat a treia oară<sup>3</sup>.

2. Evoluția rânduierilor baptismale a fost expusă în mod deplin satisfăcător de A. Benoit, „Le baptême, sa célébration et sa signification dans l'Eglise ancienne”, în *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971, p. 9-84.

3. *Tradition apostolique*, cap. 21, SC. 11 bis, Paris, 1968, p. 84-87.

Această mărturie explicită a *Tradiției Apostolice* este confirmată indirect de numeroase indicii la autorii din secolele II și III: Iustin Martirul (*I Apol.* 61, 3-13), Tertulian („...când intrăm în apă și mărturisim credința creștină ca răspuns la cuvintele prescrise de lege”, *De Spect.*, 4), Ciprian al Cartaginei (*Epist.* LXIX, 7), Firmilian din Cezareea (*Epist. Cypr.*, 75, 11).

Putem conchide că în secolele al II-lea și al III-lea, mărturisirea de credință baptismală există în însuși miezul celebrării botezului, adică în momentul afundării. Pe de altă parte, în această perioadă nu aflăm nici o urmă a vreunei formule baptismale rostite de săvârșitor în timpul afundării asupra celui ce se botează. Întreita întrebare și întreita mărturisire de credință care însoțesc afundarea constituie împreună echivalentul formulei sacramentale care se va fixa ulterior.

În secolul al IV-lea, asistăm la o evoluție semnificativă a ritualului baptismal. Ambrozie al Milanului dă mărturie despre supraviețuirea la Milano a ritualului ante-niceean:

„Ai fost întrebat:

- Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul?

Tu ai răspuns:

- Cred.

Și ai fost scăldat, adică îngropat.

Ai fost întrebat a doua oară:

- Crezi în Domnul nostru Iisus Hristos și în crucea Sa?

Tu ai răspuns:

- Cred.

Și ai fost scăldat, fiind astfel îngropat împreună cu Hristos. Căci cel care se îngroapă cu Hristos, învie cu Hristos.

Ai fost întrebat pentru a treia oară:

- Crezi și în Duhul Sfânt?

Tu ai răspuns:

- Cred.

Și ai fost scăldat pentru a treia oară, astfel ca întreita ta mărturisire să șteargă repetatele căderi din trecut<sup>4</sup>.

De asemenea, cea de-a doua Cateheză mistagogică, atribuită lui Chiril al Ierusalimului, pare a confirma această practică:

„După aceasta ați fost duși de mână la sfânta cristelniță a dumnezeiescului botez (...) Și fiecare a fost întrebat de crede în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Și voi ați mărturisit credința mântuitoare și ați fost cufundați de trei ori în apă, din care apoi ați ieșit, înfățișând astfel simbolic îngroparea cea de trei zile a lui Hristos<sup>5</sup>.

Tradiția antiohiană, reprezentată de Catehezele baptismale ale lui Teodor de Mopsuestia, este cea care arată evoluția ritului. Cel ce se botează va rămâne de-acum tăcut, dând doar din cap pentru a-și exprima asentimentul, când aude numindu-Se Persoanele dumnezeiești<sup>6</sup>.

Aici apare în mod evident folosirea unei formule baptismale, îndeosebi la Mopsuestia și Antiohia<sup>7</sup>.

Aceste texte liturgice sunt foarte edificatoare, permițându-ne să tragem câteva concluzii în ansamblu. Pentru Pr. Refoulé,

„mărturisirea de credință nu era ceva accidental, ci făcea parte integrantă din taină. Aceste două rânduieli erau atât de strâns legate încât nu constituiau, ca să spunem așa, decât un unic act, actul botezului (...) Nu putem presupune aici o formulă sacramentală la persoana întâi, așa cum o cunoaștem astăzi. Mărturisirea de credință concomitentă cu afundarea ne face să ne gândim la un fel de coliturghisire a catehumenului în actul botezului său, și astfel acesta poate fi numit, în deplinul înțeles al cuvântului, *sacramentum fidei*”<sup>8</sup>.

4. *De Sacramentis*, II, 7, 20; SC 25, Paris, 1949, p. 68.

5. *Cat. myst.*, II, 4; SC 126, Paris, 1966, p. 110-113.

6. *Hom. bapt.*, III, 18-19.

7. *Cat. bapt.*, II, 26; SC 50, Paris, 1957, p. 147-148.

8. R. F. Refoulé, *Introduction au „De Baptismo” de Tertullien*, SC 35, Paris, 1952, p. 39-40.

Credința baptismală constituie deci o adevărată întâlnire între Sfânta Treime care Se manifestă, lucrează, și omul care invocă, mărturisește Treimea și este renăscut întru Ea<sup>9</sup>.

Mărturisirea de credință implică astfel un dublu dinamism: mișcarea lui Dumnezeu, Care iese din imuabilitatea Sa, venind în întâmpinarea făpturii; mișcarea omului, care renunță la autonomia sa și care-și află în Dumnezeu rațiunea de a fi, stabilitatea sa ultimă. Această îndoită mișcare a credinței biblice (*Emet, Emunah*) este lucrarea proprie Duhului dumnezeiesc, Care este în același timp și martor al omului (*Paracletos*), temeiul și izvorul rugăciunii acestuia, al elanului său lăuntric, și martorul lui Dumnezeu, al iertării și iubirii Tatălui lui Iisus Hristos. Această credință nu este „prealabilă” mântuirii, ci constituie nucleul acesteia, preambul și rezultat totodată. Față de botez, credința nu va fi deci o condiție externă, prealabilă, formală, ci va constitui esența însăși a botezului, conferind rânduielilor întreaga lor substanță și semnificație.

Realitatea și permanența credinței erau deja amintite în chip simbolic de ungerea dinainte de botez. Nu pot decât să indic aici lucrările lui G. Kretschmar și ale Pr. I. de la Potterie, care au arătat în ce mod Noul Testament, iudeo-creștinismul și tradiția siriană legau nașterea credinței și a cunoașterii duhovnicești de o ungere fie figurativă, în Noul Testament (II Cor. 1, 21; I Ioan 2, 20 și 27), fie rituală, în liturghia baptismală a Bisericii<sup>10</sup>:

„Ungerea este credința în Hristos (...) După ce am fost unși, adică după ce am început să credem în Hristos, trebuie să trecem la

9. Cf. despre botezul întru credință studiul Pr. B. Bobrinskoy, „Le Mystère pascal du baptême”, în *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971, îndeosebi pag. 125-129.

10. G. Kretschmar, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche”, în *Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel-Wilhennshohe, 1964, I. De la Potterie, „L'onction du chrétien par la foi”, în *Biblica*, 40, (1959) 12-69.

a primi spre mâncare Trupul lui Hristos"<sup>11</sup>. „Prin credința în Treime, se cântă într-un imn al Bisericii siriene, în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, sunteți unși, miei duhovnicești, astfel ca din apă să vă îmbrăcați cu mantia slavei"<sup>12</sup>.

De asemenea, Cardinalul Daniélou a lărgit tema ungerii dinainte de botez ca dar al credinței, referindu-se la Grigorie de Nyssa și la tradiția alexandrină<sup>13</sup>. Astfel, mărturisirea de credință aparține esenței însăși a botezului și se exprimă prin ansamblul desfășurării rituale.

Sfântul Vasile al Cezareii spunea că „mărturisirea de credință este conformă cu botezul”<sup>14</sup>, iar „credința și botezul, aceste două moduri ale mântuirii, sunt legate întreolaltă și nedespărțite, căci, în timp ce credința se desăvârșește în botez, botezul se întemeiază pe credință; amândouă își trag desăvârșirea de la aceleași Nume (divine). Așa cum crezi în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, așa ești și botezat în Numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”<sup>15</sup>.

Credință treimică și botez treimic, o realitate unică în cult, în experiența duhovnicească a primelor generații creștine, a celor care se numeau reciproc „credincioși” și „creștini”.

Credința baptismală este deci mai mult decât o atitudine subiectivă și individuală a catehumenului. Simbolul de credință pe care îl „primește” la începutul pregătirii sale, în momentul înscrierii sale în registrele „postulanților”, și pe care va trebui să-l „redea”, adică să-l rostească în public în mărturi-

11. Citat de P. Nautin, în *Homélies pascales*, SC, 36, Paris, 1953, p. 78, n.1 și p. 84, n.1.

12. Citat de Pr. P. Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971, pl. 32 (PS XXVII), p. 289.

13. J. Daniélou, „Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nyssa”, în *Recherches de Science Religieuse*, 56 (1968), 177-198.

14. *De Spiritu Sancto*, cap. 27, PG 32, 193; trad. fr. SC 17 bis, p. 489; trad. rom. PSB 12 p. 81.

15. *Ibid.*, cap. 12, PG 32, 117; trad. fr. SC 17 bis, p. 347; trad. rom. PSB 12, p. 43.



sirea de credință solemnă din noaptea de Paști, această credință nu-i aparține, ci este credința proprie Bisericii, temeiul oricărui edificiu creștin și eclezial.

Credința treimică îl introduce pe catehumen în comunitatea eclezială, creează din nou și perpetuează Biserica, întrucât Treimea Se revelează în Biserică, iar Biserica își află existența în Treime, căci în Treime ea „trăiește, se mișcă, dăinuie”. Teologia ortodoxă este foarte sensibilă la această ontologie treimică a Bisericii, la faptul că Biserica trăiește după chipul Treimii și că aceeași dragoste care revelează ființa negrăită și veșnică a lui Dumnezeu constiuie taina ultimă a Bisericii. Euharistia este în același timp și venirea Împărăției Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh la care accedem prin botezul treimic, și locul în care Biserica se manifestă și se reînnoiește. Botezul este deci, în același timp, ușa vieții celei noi, darul Duhului, izvorul harului treimic și poartă a Bisericii, locul în care botezul se săvârșește.

Dacă, așa cum scrie Pr. Camelot, „botezul este taina credinței, Biserica, „stâlp și temelie a adevărului” (I Tim 3,15), este lăcașul adevăratei credințe. Credință și Biserică, Biserică și botez sunt strâns legate”<sup>16</sup>. Deci, în deplina participare la Euharistie, taină a adunării ecleziale prin excelență, își va afla botezul punctul său culminant, iar credința însăși se va hrăni din aceasta.

## SIMBOLUL DE CREDINȚĂ ȘI EUHARISTIA

Când trecem la a doua etapă a inițierii baptismale, adică la celebrarea Euharistiei, ne găsim în fața aceleiași probleme, a locului simbolului de credință în liturghia euharistică și a semnificației sale.

Pare atestat în mod cert că rostirea simbolului niceo-constantinopolitan a fost introdusă în mod permanent în cele-

16. Pr. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême*, Paris, 1963, p. 73.

brarea euharistică, între sărutarea păcii și anafora, la începutul secolului al VI-lea, de către patriarhul Timotei al Constantinopolului (simpatizant al monofizismului, *n.tr.*), ca ripostă dată lui Macedonie (ortodox, *n.tr.*) și susținătorilor Sinodului de la Calcedon. Teodor Citețul, care scrie către anul 550, ne arată că „Timotei a decretat că simbolul celor 318 Părinți va fi rostit de acum înainte la fiecare sinaxă. A făcut aceasta din aversiune față de Macedonie, ca și cum acesta ar fi disprețuit acest simbol. Înainte, nu era rostit decât o dată pe an, în Joia Mare, când episcopul îi catehiza pe candidații la botez”<sup>17</sup>. „Nimic nu ne face să punem la îndoială această afirmație, scrie Dom B. Capelle. Faptul raportat era aproape contemporan, iar Teodor este un istoric serios. Situațiile și sentimentele pe care i le atribuie lui Timotei sunt reale, patriarhul detesta opera lui Macedonie, predecesorul său ortodox. Acesta primise simbolul de la Calcedon, detestat de monofiziți care, înarmându-se cu o declarație sinodală, susțineau că resping orice nouă formulă care ar adăuga ceva vechilor simboluri. Deci, în opinia lui Timotei, Macedonie „disprețuise simbolul celor 318 Părinți”. Ca reacție la aceasta, hotărârea de a se rosti vechea *Pistis* niceo-constantinopolitană în plină sinaxă euharistică reprezenta o ripostă, poate definitivă, dată Calcedonului. Această rostire a fost astfel introdusă și stabilită după sărutarea păcii, înainte de anaforă”<sup>18</sup>.

Vreo 60 de ani mai târziu, citirea aceluiași simbol este introdusă în liturgia euharistică din Spania, dar înainte de „Tatăl nostru”, astfel încât, „înainte de a primi Trupul și Sângele Domnului, inimile să fie curățite prin credință”<sup>19</sup>. Spania

17. PG 86, col. 1,202.

18. Dom B. Capelle, *L'introduction du symbole à la messe*, în *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Antiquité, Museum Lessianum, Secția istorică nr. 13, Gembloux, 1951, p. 1004.

19. Mansi, t. IX, 993.

este curând urmată de Irlanda, apoi de Imperiul Franc, la Aix-la-Chapelle, în secolul al VIII-lea.

Să revenim acum la originile Euharistiei. Lipsa simbolului de credință din celebrarea euharistică primară nu pune câtuși de puțin sub semnul întrebării caracterul de mărturisire de credință al liturghiei primare. Să amintim concluziile fundamentale ale Pr. Hamman<sup>20</sup>: pe baza studierii liturghiei euharistice atestate de Iustin Martirul și a formulelor celebrării euharistice din Constituțiile apostolice, Pr. Hamman stabilește un paralelism riguros între mărturisirea de credință baptismală și rugăciunea euharistică, cu o uimitoare similitudine verbală a formulelor înseși. Nu pot reveni acum asupra detaliilor acestui studiu, în care Pr. Hamman extinde concluziile și la celelalte vechi anaforale.

Studiul anaforalei bizantine a Sfântul Vasile al Cezareii<sup>21</sup> sau a Sfântului Ioan Gură de Aur<sup>22</sup> confirmă din plin intenția doctrinară a celor care au redactat aceste liturghii, care poartă amprenta preocupărilor dogmatice ale epocii lor.

Pentru un creștin modern care studiază aceste liturghii bizantine, analogia dintre structura și conținutul rugăciunilor euharistice, pe de o parte, și simbolul de credință, pe de altă parte, este izbitoare. Să remarcăm structura treimică comună, partea hristologică și soteriologică care constituie fără îndoială nucleul dezvoltării treimice progresive. Să nu uităm nici articolul pnevmatologic și eclezial, care a fost împărțit în două în simbol, prin adăugarea, la Sinodul de la Constantinopol, a părții pnevmatologice. Pr. Nautin a arătat legătura organică dintre mărturisirea Sfântului Duh și Biserică, vizibilă în mod special în Simbolul

20. Op. cit., p. 842.

21. Cf. B. Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de St. Basile”, în *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol. II, Paris, 1970, p. 197-240.

22. G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, Münster, 1973. Cf. și J. Daniélou, *Introduction à St. Jean Chrysostome. Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28 bis, Paris, 1970, p. 10-63.

roman al Apostolilor, în interogațiile de la botez și în epicleza euharistică din *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit<sup>23</sup>.

În sfârșit, partea post-epicletică a anaforalelor, cuprinzând *pomenirea* sfinților, mijlocirea pentru cei răposați și pentru cei vii, marea mijlocire a Bisericii sobornicești, care-și dobândește întreaga amploare în Constituțiile apostolice sau în Liturghia bizantină a Sfântului Vasile - toate acestea dau o remarcabilă extindere mărturisirii de credință a simbolului baptismal în Biserica Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolească.

Aceste paralelisme și analogii subliniază cu claritate funcția doctrinară și pedagogică a liturghiei euharistice primare, ca loc privilegiat al învățături și al mărturisirii de credință ecleziale. Rostirea anaforalei cu voce tare de către preot era încă generalizată<sup>24</sup>. Ne putem întreba, de altfel, împreună cu J. Jungmann, dacă introducerea simbolului de credință în liturghia euharistică la începutul secolului al VI-lea nu a coincis cumva cu practica din ce în ce mai răspândită a rostirii în taină a rugăciunii anaforalei; funcția pedagogică explicită a anaforalei fiind diminuată, a fost în mod spontan transferată asupra simbolului de credință<sup>25</sup>.

Se impune să tragem o concluzie în urma tuturor acestor asocieri. Ceea ce am constatat despre botez se poate repeta pentru Euharistie: mărturisirea de credință nu este exterioară acțiunii sacramentale, ci constituie esența acesteia, nucleul, dinamismul intern. Rugăciunea de mulțumire a Bisericii pentru binefacerile lui Dumnezeu în istorie este un eveniment fundamental al Bisericii, prin care se exprimă identitatea sa profundă

23. Pr. Nautin, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la Résurrection de la chair*, Paris, 1947. Cf. și J. Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, p. 238-239.,

24. Cf. P. Trembelas, „L'audition de l'anaphore eucharistique par le peuple”, în *L'Eglise et les Eglises*, vol. II, Chevetogne, 1955, p. 207-220.

25. J. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, vol. II, Paris, 1952, p. 233-246.

și permanentă. „Porunca lui Hristos: „Aceasta să faceți spre pomenirea Mea”, scrie Pr. Hamman, face din această celebrare o vestire și o mărturisire de credință a erei mântuirii și a noului legământ, care se întinde până la întoarcerea Domnului”<sup>26</sup>.

### COMENTARII LITURGICE ALE SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Identitatea lăuntrică a mărturisirii de credință și a Euharistiei ca rugăciune de mulțumire este confirmată în chipul cel mai strălucit de Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scholia sa la capitolul 3 al *Ierarhiei Bisericești* a Areopagitului pare a identifica, în opinia Pr. R. Bornert<sup>27</sup>, la care mă raliez, „cântarea universală de laudă” sau „cântarea ierarhică de mulțumire” (sau „simbolul adorării”), care urmează la Areopagit după sărutarea păcii, cu însuși simbolul de credință<sup>28</sup>.

Interpretarea dată de Sfântul Maxim acestor texte areopagitice este interesantă chiar pentru datarea *Corpus*-ului, dar nu despre aceasta este vorba aici. Pentru a încheia acest studiu, aș dori să citez în mod deosebit un scurt pasaj din *Mystagogia* Sfântului Maxim. În capitolul 18 al *Mystagogiei*, scrisă între 628 și 638<sup>29</sup>, Sfântul Maxim enumeră riturile euharistice, în perspectiva unei lecturi eshatologice a liturghiei.

Ieșirea cu darurile este urmată de sărutarea păcii și de rostirea simbolului de credință, apoi, *Mystagogia* trece direct

26. Op .cit., p. 837.

27. R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII-e au XV-e siècle*, Paris, 1986, p.102-103.

28. PG 4, col. 136D și 144B.

29. Potrivit A. Riou, *L'Eglise et le monde selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, p. 170-171. Pr. R. Bornert (op. cit., p. 86) urmându-l pe Pr. Sherwood, situează cu mai multă precizie *Mystagogia* în jurul anilor 628-630.

la cântarea "Sfânt, Sfânt, Sfânt Domnul Savaot" (*Sanctus*) și la Rugăciunea Domnească, fără nici o aluzie la anafora. Iată textul respectiv:

„Mărturisirea comună a dumnezeiescului simbol de credință prefigurează Euharistia mistică ce se va săvârși în veacul ce va să fie pentru logoi și modurile paradoxale ale Preaînțeleptei Pronii dumnezeiești pentru noi. Prin ea se arată recunoscători pentru binefacerile dumnezeiești cei vrednici, care, în afara ei, nu au alt mijloc de a dăruî ceva la rândul lor pentru nenumăratele binefaceri dumnezeiești față de ei”<sup>30</sup>.

Alte trei pasaje din capitolele 23 și 24 din aceeași lucrare confirmă formularea precedentă, potrivit căreia „ros-tirea simbolului arată mulțumirea pentru modurile mântuirii noastre”<sup>31</sup>.

În aceste texte, izbitoare este interpretarea euharistică a simbolului de credință, întărită, paradoxal, de deplina tăcere a Sfântului Maxim cu privire la anafora înșăși.

Mărturisirea comună a simbolului de credință prefigurează, pentru Sfântul Maxim, Euharistia mistică ce se va săvârși în veacul ce va să fie. În pasajele menționate, mărturisirea simbolului de credință este legată de rugăciunea de mulțumire. Aceasta își află plenitudinea în veacul ce va să fie și are ca obiect modurile (*logoi kai tropoi*) economiei mântuirii noastre.

Menționarea de către Sfântul Maxim a mărturisirii simbolului de credință este deci suficientă pentru a evoca caracterul de mulțumire al Tainei. Conținutul și funcția acestor două rugăciuni este aceeași: orientarea Bisericii către lauda neîncetată și către împărtășirea negrăită din ospățul treimic.

30. *Myst.*, cap. 18, PG 91, 696AB.

31. *Myst.*, cap. 23, col. 700 C; cap. 24, col. 704C și 708C-709A.

## C O N C L U Z I E

Mărturisirea de credință exprimată în taina botezului prin întreita interogație și afundare îl face pe cel botezat să se nască din nou întru Sfânta Treime. Odată introdus în comunitatea eclezială, ea însăși manifestare și vestire a Împărăției treimice, mărturisirea de credință continuă în coliturghisirea rugăciunii de mulțumire a Bisericii pentru mântuirea lumii și culminează cu împărtășirea din ospățul Tatălui, încă de acum, încă de aici: „Am văzut lumina cea adevărată - vestește această cântare cincizecimică pe care Biserica Ortodoxă o intonează după fiecare celebrare euharistică -, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărat, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi”.

Mărturisirea de credință treimică a Bisericii regăsește astfel întreaga plenitudine a laudei și a rugăciunii de mulțumire a Bisericii către dumnezeiasca Treime, pentru mântuirea lumii. Această mărturisire de credință este, pe de altă parte, expresia belșugului de har, de dragoste și de comuniune al Sfintei Treimi, care se revarsă, prin Biserică, peste lume; binecuvântare reciprocă a lui Dumnezeu și a oamenilor; angajare a credinței, a fidelității reciproce de nezdruccinat în legământul cel nou și veșnic.

*„Oricine va mărturisi pentru Mine înaintea oamenilor, mărturisi-voi și Eu pentru el înaintea Tatălui Meu, Care este în ceruri”* (Mat. 10, 32). Descoperim în acest cuvânt al Mântuitorului amploarea de nebănuat a deplinei mărturisiri de credință și a desăvârșitei laude, care merg până la suprema jertfă, a înseși vieții noastre.

## VIII

# SFÂNTUL VASILE CEL MARE ȘI APROFUNDAREA TEOLOGIEI ÎN SECOLUL AL IV-LEA

### *Activitatea sa pastorală*

Cu mai bine de un an în urmă (în 1979, *n.tr.*), am sărbătorit al 16-lea centenar al Sfântului Vasile al Cezareii, adormit întru Domnul la 1 ianuarie 379, la vârsta de doar 50 de ani. Episcop la 40 de ani, după 20 de ani de peregrinări eremitice și apoi de preoție, Sfântul Vasile desfășoară în acești zece ani ai episcopatului său o activitate uimitoare pentru un om cu o sănătate șubredă, care deseori îl face „să sufere mai mult decât este obișnuit”<sup>1</sup>. „La noi, scria el în 375, bolile urmează bolilor (...) rugați-vă ca Domnul să mă izbăvească de povara acestui trup”<sup>2</sup>.

De pe urma perioadei timpurii a experienței sale monastice și eremitice, Sfântul Vasile avea să păstreze, până la sfârșitul zilelor sale, un mod de viață ascetic, pe care prietenul său Grigorie de Nazianz îl descrie în elogiul funebru adus marelui dascăl capadocian: „o singură cămașă, o singură haină, culcușul pe pământul gol, privegheri”<sup>3</sup>.

Mă voi mărgini aici la cercetarea perioadei episcopale a vieții sale, care ne este bine cunoscută din bogata corespondență care a ajuns până la noi. Remarcabilă activitate socială într-o țară devastată în mod regulat de foamete, dezbinată de inegalitățile de clasă, de egoismul celor avuți: „Îți privești au-

1. *Ep.* 94; cf. *Ep.* 199.

2. *Ep.* 200.

3. *Eloge*, 61, 3.



rul și n-ai ochi pentru frații tăi. Cunoști toate felurile de monezi și știi să le deosebești pe cele bune de cele false, dar pe fratele tău aflat în nevoie nici nu-l bagi în seamă”<sup>4</sup>. Și citatele de acest fel sunt numeroase.

Caritate înflăcărată și curajoasă, care-l face pe Sfântul Vasile să nu se teamă să înfrunte autoritatea unui prefect și să-i disprețuiască amenințările, simț al echilibrului și al măsurii pe care-l aflăm și în Regulile sale monahale, îndreptate în întregime spre căutarea lui Dumnezeu, spre odihna în El, prin curățirea inimii și a simțurilor. Viața în comun a frăției monastice sau cenobitice i se pare de preferat față de eremitismul singuratic, periculos pentru cei fără experiență. Comunitatea fraților este după chipul celei a Bisericii și „în viața de obște, fiecăruia și tuturor se dăruiește însăși puterea Sfântului Duh”<sup>5</sup>.

### *Lupta pentru credință*

Să ne oprim acum asupra aspectului doctrinar al scurtei, dar densei sale arhipăstoriri. În 370, este înălțat la rangul de episcop al Cezareii, metropola glorioasei provincii a Capadociei, la răspântia marilor regiuni creștine - Pont, Armenia, Cilicia, iar în sud, Siria Apuseană, cu Antiohia și Siria Răsăriteană, sau Osroene, cu Edesa, Nisibe - patria Sfântului Efrem.

O dată cu Sinodul de la Niceea, din 325, conflictul arian sfâșie Biserica, iar recenta schismă a episcopilor Antiohiei o dezbină și o slăbește. Instalat la Cezareea, Sfântul Vasile își desfășoară slujirea episcopală ca pe o slujire a unității și a adevărului. Resimte până în adâncul ființei sale șocul asalturilor repetate și violente ale adversarilor săi împotriva Bisericii înseși, deplângându-le cu amărăciune: „Această agitație a Bisericilor nu este mai rea decât orice furtună pe mare? Biserici

4. *Hom. 6. Contre la richesse.*

5. *Grandes Règles, 7.*

întregi au pierit lovindu-se de capcanele ereticilor ca de niște stânci (...) Iubirea s-a răcit peste tot, buna înțelegere a dispărut, iar armoniei i s-a uitat până și numele... Un întuneric apăsător și sumbru s-a așternut peste Biserici”<sup>6</sup>.

Episcopatul Sfântului Vasile coincide cu redeșteptarea ereziei ariene într-o nouă formă, erezia pnevmatomahilor, care negau dumnezeirea Sfântului Duh. Încă din 360, în Egipt, Sfântul Atanasie combate această erezie în faimoasele sale *Scrisori către Serapion*. Anul 375 apare ca momentul de virulență maximă, care duce la ruptura dintre Sfântul Vasile și Eustație al Sevastei, prietenul și tovarășul său din tinerețe. Atunci își va alcătui Sfântul Vasile renumitul său *Tratat despre Sfântul Duh*, care ne interesează aici, lucrare ocazională și combativă, care avea să întrunească adeziunea întregului episcopat capadocian și să fie aprobată de Sinodul de la Calcedon (451)<sup>7</sup>.

Seninătatea teologică și duhovnicească a acestui *Tratat* nu ascunde întrutotul atmosfera irespirabilă a luptelor interne, a capcanelor, a persecuțiilor și exilului la care sunt supuși episcopii fideli credinței de la Niceea, a pericolului schismelor și a progresului ereziei. Toate acestea îl constrâng pe Sfântul Vasile să ia pana și să țină piept cu o duritate și o fermitate nebănuite la o natură atât de firavă, atunci când se face „pentru unii zid puternic și redută, pentru alții, secure tăind în stâncă și foc aprins printre măcăcini”.

### *Înnoirea liturgică*

Și totuși, nu despre imaginea Sfântului Vasile aș vrea să vorbesc aici. „Dacă am căuta să deslușim marile direcții ale gândirii teologice și mistice ale Sfântului Vasile, scrie Dom

6. *De Spiritu Sancto*, XXX; trad. rom. PSB 12, p. 90-92.

7. Cf. B. Pruche, *introducere la Tratatul Sfântului Vasile despre Sfântul Duh*, SC 17 bis, Paris, 1968, p. 53.

Miquel, abate de Ligugé, am deosebi trei etape: minunarea, nerăspândirea, adică unitatea lăuntrică a inimii în luarea aminte de sine și în aducerea aminte de Dumnezeu și, în sfârșit, trăirea certitudinii<sup>8</sup>. Acestea sunt componentele cele mai de seamă ale personalității sale, care transpar din opera sa teologică și pastorală. Iată și ilustrarea lor, după mărturia postumă a prietenului său Grigorie de Nazianz: „La 5 septembrie, se săvârșea în fiecare an, în chipul cel mai solemn, pomenirea Sfântului Evpsihi și a tovarășilor săi, martirizați în urmă cu 15 ani, în timpul domniei împăratului Iulian Apostatul (decedat la anul 363). Ca de obicei, Sfântul Vasile săvârșește slujba, înconjurat de episcopii provinciei și de clerul local. Cântarea, asemenea unui bubuit de tunet, surprinde auzul, marea credincioșilor și minunata ordine, mai curând îngerească decât omenească, care domnește în jurul altarului și în preajmă, atrage privirea... Vasile stă drept în fața poporului, asemenea lui Samuel din Scripturi: trupul, ochii, gândul, nemișcat, stâlp legat, dacă putem spune așa, de Dumnezeu și de altar. Cei care îl înconjoară stau în picioare, cu teamă și respect; privești neobișnuită, care nu se aseamănă cu nimic...”<sup>9</sup> Corul a încetat să mai cânte și, într-o tăcere deplină, se înalță acum, puternic și limpede, glasul episcopului Cezareii, spre slava dumnezeieștii Treimi, într-o scurtă doxologie: „Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh”<sup>10</sup>. Cântarea reîncepe, apoi glasul episcopului răsună iarăși pentru a slăvi Treimea, de această dată într-o formă nouă, până atunci nefolosită: „Slavă Tatălui, și Fiului, și Sfântului Duh”.

8. „Notre Père Saint Basile”, *Lettre de Ligugé*, nr. 193, 1979. p. 18.

9. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Disc.*, 43,52,2.

10. Aceasta este doxologia tradițională a Bisericii vechi, adresată Tatălui, prin mijlocirea Fiului, cu puterea Duhului Dumnezeuiesc. Aceasta este mișcarea Euharistiilor din vechime până astăzi. Scena în ansamblu este relatată de B. Pruche, *op. cit.*, introd., p. 41-42.

Răsunetul acestei inovații a fost mare. Sfântul Vasile a fost atacat cu violență, de numeroșii săi dușmani, unii de dreapta, alții de stânga, care l-au învinuit că introduce cuvinte noi în cult. Adversarii săi de dreapta erau adepții înfocați ai unei ortodoxii stricte, care-i reproșau timiditatea și rezerva față de eretici; este vorba de o adevărată problemă, delicată și actuală, a „economiei doctrinale” a Sfântului Vasile, adică a unei atitudini care îmbina fermitatea mărturisirii treimice cu voința de a trece sub tăcere în public termenii contestați, precum „dumnezeirea” Sfântului Duh sau „deoființimea” Sa cu Tatăl și cu Fiul. Obiectul *Tratatului despre Sfântul Duh* va fi tocmai de a justifica ceea ce părea o inovație și de a arăta că, de fapt, Sfântul Vasile regăsește vechea tradiție.

Cât privește adversarii de stânga, pnevmatomahii, noua doxologie le-a dat prilejul să-și reînnoiască reproșurile adresate episcopului Cezareii cum că face inovații în cultul liturgic tradițional și tulbură conștiința credincioșilor. În *Tratatul despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile își propune tocmai să justifice ceea ce putea părea o inovație, printr-o riguroasă argumentație privind înțelesul cuvintelor, al prepozițiilor gramaticale *din, prin, în*. Cu o logică și o măiestrie fără cusur, el se ridică și-i ridică și pe cititori de la nivelul gramatical și literar la înțelesul teologic și la vederea duhovnicească a rolului propriu al Duhului în lucrarea de mântuire desfășurată de Sfânta Treime în lume.

Fără a intra în detalii și în rigoarea tehnicii și dialecticii Sfântului Vasile, format în tinerețe la școala sofistilor atenieni, vom încerca să desprindem din această lucrare ceea ce ne este necesar pentru a-i înțelege învățatura și mesajul.

### *Doxologia tradițională*

Prima doxologie rostită de Sfântul Vasile - „Slavă Tatălui *prin Fiul în Sfântul Duh*” - poate fi numită o doxologie „economică”, în sensul că exprimă, de altfel în chip admirabil, miș-

care a însăși a iconomiei treimice a mântuirii și a laudei treimice, care se înalță de la făptură către Tatăl în suflarea și puterea Duhului de viață dătător prin mijlocirea unică și necesară a Fiului celui veșnic, Hristos Iisus. Pentru a înțelege și mai bine dinamismul ascensional al acestei doxologii, s-ar putea inversa termenii și spune: „Slavă în Sfântul Duh, prin Fiul, Tatălui”. Aceasta este mișcarea esențială a rugăciunii bisericești, unanim atestată de marea tradiție liturgică din vechime și de rugăciunile euharistice bizantine.

La originile înseși ale teologiei creștine, Sfântul Irineu, episcop și martir din Lyon din secolul al II-lea, este un martor privilegiat al acestei ascensiuni treimice: „preoții, urmași ai Apostolilor, descriu calea celor mântuiți și treptele înălțării lor: prin Duhul, se înalță la Fiul și prin Fiul la Tatăl, iar Fiul încredințează în cele din urmă Tatălui lucrarea Sa, după cum a spus Apostolul (I Cor. 15, 24)”<sup>11</sup>.

Această mișcare ascensională a urcușului duhovnicesc și a laudei treimice nu contrazice, desigur, mișcarea inversă, mișcare de coborâre, de întrupare a Dragostei dumnezeiești care vine de la Tatăl, este manifestată de Fiul și împărtășită de Duhul Sfânt. În prima mișcare, Duhul Sfânt Se află la originea mișcării dumnezeiești, care lucrează dinlăuntru omului, trezindu-l la Dumnezeu, și care lucrează dinlăuntru istoriei omenirii, al Vechiului Testament, declanșând îndelungatul drum al martorilor, care culminează cu venirea Domnului Iisus Care ni-L arată pe Tatăl și ne introduce în intimitatea Acestuia. A doua mișcare este cea a revelației treimice, în care Duhul Sfânt apare drept ținta și plenitudinea lucrării dumnezeiești. Aici, Cincizecimea este scopul Întrupării. „*Foc am venit să arunc pe pământ*” (Luc. 12, 49).

11. *Contre les hérésies*, V, 36, 2; cf. IV, 20,5; a se vedea J.Daniélou, *Le II-e siècle*, curs la Institutul Catolic, Paris, 1954, p.133-34.

Să ne întoarcem la Sfântul Vasile. Regăsim la el cele două mișcări ale harului treimic: „Drumul cunoașterii lui Dumnezeu pomește *de la Duhul cel unul, prin Fiul cel unul, la Tatăl cel unul*. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împăratească pomesc *de la Tatăl, prin Fiul cel unul și ajung la Duhul*”<sup>12</sup>.

Din gândirea Sfântului Vasile reiese limpede că darul Duhului este condiția prealabilă pentru a contempla Cuvântul, El Însuși Chip al Tatălui. Această lucrare a Duhului nu este însă exterioară omului, ci descoperirea lui Dumnezeu se înfăptuiește în adâncul ființei sale: „Pe când, ajutați de o putere iluminatoare (adică de Duhul), contemplăm frumusețea Chipului lui Dumnezeu Celui nevăzut (adică Fiul) și de la Aceasta ne ridicăm la înfățișarea negrăită a Arhetipului (adică Tatăl), Duhul cunoașterii este undeva de față. El dă (...) puterea de a contempla chipul (...) nu le arată dinafară chipul, ci îi conduce să-L cunoască în El”<sup>13</sup>. Lucrare întrutotul lăuntrică a Duhului dumnezeiesc, în sufletul mereu curățit; de asemenea și în sufletul păcătoșilor, dar „nu rămâne în cei care resping cu ușurință harul pe care l-au primit”<sup>14</sup>.

Sfântul Vasile exprimă această interioritate a Duhului printr-o imagine spațială: „Duhul este numit adesea „loc” (*chôra*) al celor care se sfințesc”<sup>15</sup>, adăugând apoi că Duhul Sfânt este cu adevărat „locul propriu pentru o veritabilă adorare” și citând în acest sens Scriptura: „*Ia seama să nu aduci arderile de tot ale tale în orice loc, ci în locul pe care îl va alege Domnul Dumnezeuul tău*” (Cf. Deut. XII, 13-14). „Care este deci holocaustul spiritual? Este jertfa de laudă. În care loc o aducem? În locul Duhului, așa cum spune Domnul: „*adevărații închinători se vor închina Tatălui în Duh și adevăr*” (Ioan 4, 23)... Duhul este

12. *De Spiritu Sancto*, XVIII, 47; trad. rom PSB 12, p.62.

13. *Ibid.*, XVIII, 47; trad. rom. cit. p. 62.

14. *Ibid.*, XXVI, 61; trad. rom. cit. p. 76.

15. *Ibid.*, XXVI, 62; trad. rom. cit. p. 76.

cu adevărat locul sfinților, iar sfinții sunt locul potrivit pentru Duhul, pentru că se oferă ca locuință lui Dumnezeu și devin templul Lui”<sup>16</sup>.

La sfârșitul acestui lung și frumos capitol, care ar trebui citat în întregime, Sfântul Vasile conchide că în afara Duhului nu te poți închina Tatălui și Fiului: „Este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului”<sup>17</sup>.

Pe parcursul acestei controverse ariene și pnevmatomahe, s-a vădit că această doxologie „iconomică” (Slavă Tatălui, prin Fiul, în Sfântul Duh) nu era de ajuns pentru a exprima plinătatea credinței ortodoxe, dat fiind că era acceptată și de către eretici, care chiar o foloseau pentru a afirma că doar Tatălui I se cuvine închinare și laudă și că doar El este izvorul sfințeniei. Potrivit acestora, Fiul și Duhul nu sunt decât mijlocitorii creați ai acestei duble relații dintre Dumnezeu și oameni.

### *Urmările inovației Sfântului Vasile*

În acest punct se situează inovația Sfântului Vasile, care va avea urmări atât de importante pentru întreaga evoluție ulterioară a evlaviei și a teologiei treimice.

În capitolele cele mai dense și mai importante ale *Tra-tatului despre Sfântul Duh*, cap. 9, 18 și 26, Sfântul Vasile arată mai întâi că Duhul este „o fire spirituală, cu putere nelimitată (...) către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie (...) Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic (...) este în întregime (...) cauza sfințeniei”<sup>18</sup>. De aici decurg două afirmații teologice esențiale și caracteristice pentru opera Sfântului Vasile:

1) Episcopul Cezareii afirmă mai întâi de toate, cu tărie, deplina comuniune (*koinonia*) a Duhului cu Tatăl și cu Fiul.

16. *Ibid.*, XXVI, 62; trad. rom. cit. p. 77.

17. *Ibid.*, XXVI, 64; trad. rom. cit. p. 78.

18. *Ibid.*, IX, 23; trad. rom. cit. p. 38-39.

Această comuniune este diferită de cea pe care Duhul o acordă făpturilor (ingerilor sau oamenilor). Termenul este același, căci și făptura este chemată să se împărtășească de viața dumnezeiască în Duhul Sfânt. Dar, spre deosebire de aceasta, comuniunea Duhului Însuși cu Tatăl și cu Fiul nu este parțială, ci totală, deplină, ținând de însăși firea Duhului<sup>19</sup>. „Duhul are nume comune (*koina*) cu Tatăl și cu Fiul în virtutea participării la aceeași fire”<sup>20</sup>. „Superioritatea firii Duhului iese în evidență (...) din faptul că are aceleași denumiri și este părtaș la lucrările Tatălui și ale Fiului”.

2) O a doua afirmație pe care Sfântul Vasile o dezvoltă și care-l duce la înnoirea liturgică de care vorbeam este cea a egalității de cinstire și de închinare a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Desigur, „când ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi. Dar doxologia pe care o aducem „în Duhul” nu dă mărturie despre slava Lui, ci despre slăbiciunile noastre, prin aceasta arătăm că singuri nu suntem capabili nici laudă să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt”<sup>21</sup>. Dar, remarcă Sfântul Vasile, „când avem în vedere slava personală a Duhului, Îl considerăm cu Tatăl și cu Fiul” (*ibid*). „Despre făpturi se spune de mai multe ori și în mai multe chipuri că au pe Duhul în ele; însă vorbind despre Tatăl și despre Fiul, este mai cucernic a zice că Duhul „coexistă” cu Ei (...) Astfel, acolo unde unitatea este proprie, naturală și de nedespărțit, se folosește mai corect prefixul cu pentru că sugerează ideea de unire inseparabilă. Însă acolo unde harul Duhului poate să vină, dar să și dispară, pe bună dreptate se folosește verbul „a exista în”<sup>22</sup>.

19. Cf. B. Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile”, în *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, II, Paris, 1970, indeosebi p. 222-231; același articol în *Verbum Caro* 89 (1969), indeosebi pp. 16-21.

20. *De Spiritu Sancto*, XIX, 48; trad. rom. cit. p. 63.

21. *Ibid.*, XXII, 53; trad. rom. p. 68.

22. *Ibid.*, XXVI, 63; trad. rom. cit. p. 78.



Astfel justifică Sfântul Vasile adoptarea noii formule „Slavă Tatălui cu Fiul și cu Sfântul Duh”. Amândouă formulele sunt legitime, amintește el în permanență, dar una („în”) arată ceea ce este în noi, iar cealaltă („cu”) arată comuniunea și cinstirea Sa împreună cu Dumnezeu. „Astfel, aducem slavă lui Dumnezeu „în Duhul” și „împreună cu Duhul”<sup>23</sup> Și, în sfârșit, arată că a spune „Slavă Tatălui cu Fiul și cu Sfântul Duh” este același lucru cu a spune „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh”. După Sfântul Vasile, noua doxologie va deveni la rândul său tradițională și va înlocui în Răsărit doxologia numită „iconomică”.

Uneori, parcă te încearcă o oarecare nostalgie după vechea formulă, care scotea mai bine în relief dinamismul launtric și personal al Treimii în lucrarea mântuirii, la care fiecare Persoană cooperează după modul care îi este propriu. Dar doxologia așa-zis „egalitară” subliniază mai bine, în fața ereziei ariene, egalitatea de cinstire și de fire a persoanelor Treimii și ne introduce într-o adevărată mistică și evlavie treimică, unul din principalii artizani ai acesteia fiind Sfântul Grigorie de Nazianz.

### *Urmările economiei Sfântului Vasile*

Suntem acum în măsură să judecăm în ansamblu iconomia doctrinală a Sfântului Vasile, atât de criticată și din dreapta și din stânga. Desigur, Sfântul Vasile evită alăturarea termenilor „Dumnezeu” și „de-o-ființă” când vorbește despre Duhul Sfânt. Și acest lucru i se va reproșa cu asprime. Prietenul său Grigorie de Nazianz nu va mai ezita să-L mărturisească pe Duhul Sfânt ca Dumnezeu<sup>24</sup>. „Cât timp vom mai ascunde lumina sub obroc și vom refuza celorlalți deplina cunoaștere a dumnezeirii Sfântului Duh?”<sup>25</sup>. În a 5-a sa *Cuvântare teologică*<sup>26</sup>, el

23. *Ibid.*, XXVII, 68; trad. rom. cit. p. 77-78.

24. De ex. *Cuv. XXXI*, 8, 10; *Cuv. XL* (Pentec.), 6.

25. *Cuv. XII*, 6.

26. *Cuv. XXXI*, 10; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. rom. Pr. Prof. D. Stăniloae, Ed. Anastasia, 1993, p. 99.

afirmă limpede că Duhul Sfânt este Dumnezeu și că este deoființă cu El. Dar, în cel puțin două locuri din scrierile sale, justifică prudența Sfântului Vasile.

1. În aceeași *Cuvântare teologică despre Sfântul Duh, a 5-a*, Sfântul Grigorie dezvoltă o întreagă filosofie creștină a istoriei și a etapelor progresive ale Revelației treimice. Această Revelație nu s-a încheiat cu Noul Testament, căci dacă acesta „ne-a arătat pe Fiul, ne-a făcut doar să străvedem dumnezeirea Duhului. Dar acum<sup>27</sup>, adaugă Sfântul Grigorie, Duhul e introdus în cetate, făcându-ne mai clară arătarea Lui”<sup>28</sup>. Sfântul Grigorie este pe deplin conștient de solemnitatea momentului pe care îl trăiește; el vestește cu mare bucurie această plinire a Revelației Treimii, amintind totuși că aceasta trebuie să fie împărtășită treptat, pentru a nu orbi „privirea încă prea slabă cu lumina solară”<sup>29</sup>.

2. Celălalt text al Sfântului Grigorie este extras din *Cuvântarea funebră la moartea Sfântului Vasile*, rostită la Cezareea, la 1 ianuarie 382. Sfântul Grigorie, cântărețul Treimii, justifică aici, și laudă chiar, rezerva Sfântului Vasile: „Ereticii pândeau orice cuvânt spus pe față despre dumnezeirea Duhului... Voiau să-l alunge pe Vasile din cetate și să se facă ei stăpânii Bisericii. Însă, prin numeroase texte din Scriptură și prin logica de nezdruncinat a raționamentului său, el își reducea la tăcere adversarii, care nu-i puteau ține piept. Vasile amâna folosirea cuvintelor directe, așteptând momentul, și ruga pe Duhul și pe adevărații săi apărători să nu se mâhnească de prudența sa”. „Dar - dezvăluie Grigorie o trăsătură specifică a delicateții prietenului său - dacă cineva ar binevoi să mă recunoască drept confident al gândurilor sale, i-aș dezvălui ceea ce poate unii știu

27. Adică în timpul Bisericii și de asemenea, după părerea mea, în acel sfârșit agitat al secolului al IV-lea.

28. *Cuv. XXXI, 26*; trad. rom. cit. p. 112.

29. *Cuv. XXXI, 26*; trad. rom. cit. p. 112.

deja. Când, din cauza vitregiei vremurilor și-a impus prudența, îmi lăsa totodată libertatea (de cuvânt) mie, pe care nimeni nu m-ar fi condamnat, nici exilat din patria mea, dat fiind renumele meu, astfel încât propovăduirea noastră comună să fie puternic exprimată prin prudența lui și prin îndrăzneala mea<sup>30</sup>.

Un profund simțământ personal îmi spune că atitudinea Sfântului Vasile nu se poate explica prin simpla prudență pastorală. Geniul său teologic și nu mai puțin tactul său duhovnicesc l-au făcut să găsească cuvintele potrivite pentru a vorbi de dumnezeirea Duhului, evitând să șocheze nu pe adversarii săi, ci pe cei timorați și pe cei șovăielnici, și situând taina Sfântului Duh în cadrul unic și personal al lucrării Sale sfințitoare, în mișcarea însăși de adorare al cărei izvor și putere este Duhul Însuși. În deplină coerență cu ansamblul operei sale treimice și cu strădania de a stabili caracteristicile proprii ipostasurilor dumnezeiești, Sfântul Vasile a găsit, pentru a vorbi de Duhul Sfânt, cuvintele potrivite, limbajul care îi este propriu. Evitând deoființimea (identitatea de ființă), Sfântul Vasile afirmă egalitatea de cinstire (*isotimia*) și deci de slăvire care se cuvine Duhului. De la bun început, el se situează în limbajul liturgic, cel al evlaviei și cel al trăirii duhovnicești. Evitând termenii ontologici proveniți din filosofie, cum ar fi „deoființimea” (pe care o va folosi prietenul său Grigorie), el își va alcătui un limbaj propriu exprimând sensul însuși al evlaviei ecleziale față de Duhul, Cel care inspiră slăvirea și Care este El însuși termen al închinării treimice adusă de făptură. Trebuie remarcat că Sinodul de la Constantinopol, din 381, care va reabilita definitiv dogma Sfântului Duh, va reține termenii inspirați de către Sfântul Vasile: „Cred întru Duhul Sfânt, Domnul de Viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, *Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit*, Care a grăit prin prooroci”.

A iscat multă nedumerire reținerea Sinodului de la Constantinopol, al cărui Simbol nu spune explicit că Duhul Sfânt este Dumnezeu și deoființă, spre deosebire de Sinodul de la Niceea, care afirma ambii termeni în legătură cu Cuvântul. Ne putem gândi că, după moartea Sfântului Vasile, Biserica a recunoscut în scrierile sale nu numai o atitudine de prudență doctrinală sau de politică bisericească de circumstanță, ci și un remarcabil simț al certitudinii teologice, pe care-l omagiază doi ani după moartea Sfântului, când dreapta credință avea să triumfe. Mai mult decât atât, consider că, asemenea Sfântului Maxim Mărturisitorul, a cărui operă teologică și mărturisire aproape martirică au pregătit triumful Ortodoxiei la al VI-lea Sinod Ecumenic din 681, asemenea Sfântului Ioan Damaschinul, a cărui luptă teologică în apărarea sfintelor icoane a precedat al VII-lea Sinod Ecumenic de la Niceea, din 787, tot așa strădania teologică și eclezială a episcopului Cezareii au asigurat temeiurile proclamării dumnezeirii Sfântului Duh la Sinodul de la Constantinopol din 381.

### *Bilanțul operei*

Câteva cuvinte acum despre bilanțul și consecințele ecleziale ale operei pnevmatologice a Sfântului Vasile. Acestea sunt uriașe și de durată, definitive chiar. De acum înainte, teologia Sfântului Duh dobândește un nou statut eclezial. Pornind de la Scriptură și de la tradiția liturgică, Sfântul Vasile justifică slăvirea Duhului în Biserică. Acesta nu mai este doar locul adorării Tatălui și Fiului, ci *ființă* a adorării, împreună cu Tatăl și cu Fiul. Nu mai este doar locul sfințirii făpturii de către Tatăl și Fiul, ci persoană dumnezeiască, ipostas treimic neschimbabil și desăvârșit, care conlucrează la mântuire, la sfințire, la îndumnezeire în deplină egalitate cu Tatăl și cu Fiul.

Avem de-a face cu o adevărată depășire a subordinaționismului pnevmatologic al lui Origen, a arianismului, a primejdiei reale de a subordona și de a subjugă pe Duhul Tatălui și Fiului.

Astfel, se elaborează o evlavie cu adevărat treimică, cu rugăciuni adresate Sfântului Duh. Sunt profund convins de originea capadociană a imnului cincizecimic „Împărate ceresc”, ale cărui asemănări terminologice cu *Tratatul despre Sfântul Duh*, îndeosebi capitolul 19, sunt remarcabile.

În încheiere, aş enumera doar domeniile vieţii bisericeşti în care conştiinţa despre Duhul Sfânt capătă noi contururi. Nu caut să afirm o relaţie liniară, de la cauză la efect, a acestor domenii cu conflictul arian şi pnevmatomah, dar coincidenţa mi se pare demnă de reţinut:

1. *Cincizecimea*. Tot în această epocă, perioada pascală se diferenţiază de sărbătorirea Cincizecimii, care nu mai este doar ultima zi a marii perioade penticostale de celebrare globală a tainelor lui Hristos (Învierea, Apariţiile după Înviere, Înălţarea, aşteptarea Parusiei). Sub influenţa cultului local de la Ierusalim, se răspândeşte şi se statorniceşte în întreaga creştinătate praznicul sărbătorii Înălţării. Începând de atunci, Cincizecimea dobândeşte un conţinut mai exclusiv şi explicit, cel de pomenire a Pogorării Sfântului Duh, fixându-i-se, totodată, odovania şi propriul otpust. Există deci, după părerea mea, un paralelism cert între evoluţia cincizecimii pascale şi locul global pe care îl ocupă Duhul, pe de o parte, şi evoluţia doxologiilor şi a evlaviei treimice, pe de altă parte. În ambele cazuri, Duhul Sfânt, puterea însăşi a Învierii Domnului (cf. Fapte 2, 4; 4, 8; 5, 32 etc. Rom. 1, 4; 8, 11; I Cor. 12, 3) şi a doxologiei ecleziale, devine termenul şi obiectul praznicului.

2. *Mirungerea*. În cuvântarea pe care am ţinut-o la Institutul Saint Serge, la şedinţa solemnă din 1968, cu privire la *Treime şi Botez în tradiţia siriană*, aminteam că în tradiţia siriană primară şi probabil şi în Capadocia, până la sfârşitul secolului al IV-lea, ordinea riturilor de iniţiere baptismală era: untdelemnul, apa şi pâinea, adică ungerea dinainte de botez,

afundarea și Euharistia. În Catehezele sale baptismale recent descoperite la Athos, Sfântul Ioan Gură de Aur trece sub tăcere mirungerea care urmează botezului. Cercetările recente, îndeosebi cele ale lui Dom Bernard Botte, caută să demonstreze că mirungerea și-a dobândit o semnificație proprie în contextul revenirii ereticilor la Ortodoxie, generalizându-se apoi în practica liturgică a botezului<sup>31</sup>.

În ritualul și cateheza sacramentală primară, ansamblul riturilor de inițiere aveau o rezonanță pnevmatologică, Duhul Sfânt lucrând nu numai în evenimentul hotărâtor al botezului treimic, ci și în pregătirea catehumenală simbolizată prin ungere. Teologia primară și apoi cea bizantină a Euharistiei este profund marcată de dimensiunea sa pnevmatologică. Stabilirea definitivă, în secolul al IV-lea, a unui rit sacramental propriu Sfântului Duh, semnificând plenitudinea și actualitatea darului cincizecimic al Duhului („Pecetea darului Sfântului Duh”), este legată, desigur, de o conștientizare crescândă a prezenței și lucrării Sfântului Duh în taine și în viața credincioșilor.

3. *Euharistia*. Al treilea domeniu în care progresul teologic își are impactul în cultul creștin este taina Euharistiei. Și aici, Biserica, și îndeosebi Ortodoxia bizantină, devine conștientă în mod mai clar de lucrarea sfințitoare a Duhului Sfânt în taina euharistică. Rugăciunile epiclezei, tradiționale până atunci, dobândesc mai mult relief în Răsărit, în timp ce în Apus se estompează, în favoarea unei doctrine a sfințirii darurilor prin cuvintele de instituire, încă de la Fericitul Augustin (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*)<sup>32</sup>.

31. Dom B. Botte, „L'onction baptismale dans l'ancien Patriarcat d'Antioche”, în *Mélanges Lercaro*, 1967.

32. Cf. B. Bobrinskoy, „S. Augustin et l'Eucharistie”, în *Parole et Pain*, 52 (1972), p. 347; „L'Esprit du Christ dans les Sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin”, în *Jean Chrysostome et Augustin* (Colocviul de la Chantilly, 1974), Paris, 1975, p.247-75, îndeosebi pp. 261-272.

Pe de altă parte, Biserica Răsăriteană nu va pierde niciodată din vedere, de la Sfântul Efrem la Nicolae Cabasila, legătura vie dintre comuniunea euharistică și Cincizecimea apostolică, actualizată în Euharistie, o Cincizecime perpetuă<sup>33</sup>.

Aș încheia cu aceste puncte de convergență, care confirmă că scurtul episcopat al Sfântului Vasile cel Mare a fost de o densitate și de o rodnicie duhovnicească și teologică cu totul excepționale, aflându-se totodată în miezul unei perioade unice din istoria Bisericii. Sfântul Grigorie de Nazianz, prietenul său, „Teologul”, a avut curajul să asemene, și nu fără dreptate, această perioadă plină de har cu etapele hotărâtoare ale Revelației treimice din cele două Legăminte: „Vechiul Testament propovăduia pe față pe Tatăl, iar pe Fiul, mai învăluit. Noul Testament ne-a arătat pe Fiul și ne-a făcut să întrevădem dumnezeirea Duhului. Acum, Duhul e introdus în cetate, făcându-ne mai clară arătarea Lui”<sup>34</sup>.

Acest *acum* al Sfântului Grigorie are o adâncă rezonanță și actualitate. Desigur, contrazice concepțiile noastre teologice tradiționale despre încheierea Revelației în timpurile apostolice și ne reamintește, chiar dacă spre neplăcerea nostalgicilor trecutului, libertatea și noutatea Duhului în inima sfinților, adică în locul prin excelență unde Acesta *sălășluiește*. Ne amintește totodată că acest impact cu Duhul este întotdeauna hotărâtor și ireversibil pentru Biserică.

33. Potrivit Sfântului Efrem, care parafrazează instituirea euharistică, Iisus „a numit pâinea Trupul Său cel viu și a umplut-o de El însuși și de Duhul. Luați, mâncați cu credință, fără a vă îndoi că acesta este Trupul Meu, și că cel care îl mănâncă cu credință, mănâncă astfel focul și Duhul” (*Sermon sur la Semaine Sainte*, ed. Lamy, Malines, 1882, p. 415). De asemenea, pentru N. Cabasila, „o dată pogorât, Sfântul Duh nu ne-a părăsit după aceea... Acest Duh este Cel care sfințește tainele” (*Explication de la divine Liturgie*, SC 4 bis, Paris 1967, p. 228-29).

34. Cuv. XXX, 26.

## IX

# LITURGHIE ȘI ECLEZIOLOGIE TRINITARĂ LA SFÂNTUL VASILE<sup>1</sup>

## INTRODUCERE

### ANAFORALE VASILIENE ȘI SCRIERI ALE SFÂNTULUI VASILE

În cadrul acestei munci colective asupra pnevmatologiei Sfântului Vasile al Cezareii, în multiplele ei componente, aportul meu personal este de a propune câteva reflecții privind teologia euharistică a episcopului Cezareii, atât ca sursă tradițională, insuficient cercetată, a pnevmatologiei sale, cât și ca loc fundamental al experienței duhovnicești și al inspirației sale teologice. Dacă, pe de o parte, abordarea gândirii religioase a Sfântului Vasile trebuie să țină seama de liturghiile euharistice care în mod tradițional îi poartă numele și-i revendică paternitatea, pe de altă parte, o evaluare critică a autenticității acestora și a contribuției originale a Sfântului Vasile se dovedește extrem de anevoioasă; este o problemă în care nu s-a făcut pe deplin lumină, deși există unele studii în acest sens, parțiale însă și încă incomplete.

În 1931, Dom Hieronymus Engberding<sup>2</sup> considera că poate demonstra că anaforaua bizantină a Sfântului Vasile se alcă-

1. Text pregătit pentru Grupul de studii patristice al Comisiei Credință și Constituție a CEB și citit la Hamburg, la 29 iulie 1965.

2. *Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster i. W., 1931.



tuisse pornind de la o anafora grecească mai veche și mai restrânsă, probabil de origine capadociană. Din păcate, aceasta nu era cunoscută în versiunea grecească originală decât prin intermediul unor manuscrise târzii, din secolul al XIV-lea, defectuoase (de ex. ms. *Paris, graec. 325*<sup>3</sup>) sau fragmentare (fragmentele de la Cairo<sup>4</sup>). Textele-martor copte pentru anafora vasiliană primară sunt numeroase, deși prea puțin studiate în versiunile bohairică (după secolul al IX-lea) și arabă. Acestea poartă toate pecetea unor adaosuri ulterioare și, înainte de a putea fi folosite, necesită un studiu critic. Aceeași observație este valabilă și pentru versiunea etiopiană, publicată de S. Euringer<sup>5</sup> pornind de la patru manuscrise din secolele al XVII-lea și al XIX-lea.

Versiunea coptă cea mai veche, și probabil cea mai fidelă, este reprezentată de fragmente de anafora în dialectul sahidic (copta primară). Pe lângă diferite fragmente foarte deteriorate, aparținând fondului de la British Museum, de la Cairo și de la Biblioteca Vaticanului, un fragment foarte important din secolele al VII-lea sau al VIII-lea a fost descoperit de J. Doresse în fondul copt al Universității din Louvain și publicat în colaborare cu Dom E. Lanne<sup>6</sup>. Examinarea comparativă a unei părți din acest text cu anafora bizantină a Sfântului Vasile de către Dom Bernard Capelle (din păcate, studiul său s-a limitat la prima parte a anaforei, până la instituire) confirmă dependența directă a acesteia de respectivul text. Prin urmare, acest text trebuie să fie anterior morții Sfântului Vasile, datând probabil de la începutul secolului al IV-lea<sup>7</sup>.

3. Editat de E. Renaudot în *Liturgiarum Orientalium Collectio*, Paris, 1716, t.I.

4. Publicate de H. G. Evelyn White în *New Coptic Texts*, New-York, 1926.

5. „Die Aethiopische Anaphora des Heiligen Basilus”, în *Orientalia Christiana Periodica*, t. 36, nr. 98, nov. 1934, 91 p.

6. J. Doresse și Dom E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de St. Basile*; în anexă: Dom B. Capelle, *Les liturgies basiliennes et St. Basile*, Louvain, 1960, 74 p.

7. Cf. Doresse și Lanne, *op. cit.*, p.44.

Mult timp s-a crezut, după Proclus al Constantinopolului<sup>8</sup> (decedat în 446), că Sfântul Vasile prescurtase o anafora mai prolixă, urmând astfel o lege generală de scurtare progresivă a riturilor și formulelor, inițial mai dezvoltate în epoca primară<sup>9</sup>. Dar, la capătul magistralului său studiu despre diferitele grupe de liturghii vasilienne<sup>10</sup>, Dom Engberding conchidea: „Cât privește liturghia vasiliană, evoluția nu s-a făcut de la amplu la restrâns, ci de la restrâns și simplu la o dezvoltare doctrinală energică”. În zilele noastre, pare general acceptat<sup>11</sup> că „formulele evhologice nu tind niciodată să se restrângă, ci să se lungească”<sup>12</sup>.

După 1931 și după publicarea versiunii copte a anaforalei alexandrine a Sfântului Vasile, Dom Engberding a revenit asupra concluziilor studiului său din 1931, pe care, începând din 1942, le-a considerat discutabile (Dom Capelle, p. 48). Mai ales, studiul său comparativ asupra Intercesiunii în anaforalele răsăritene îl face să incline a distinge, în liturghia bizantină a Sfântului Vasile, între: izvoarele vechi (*Urbasileios*), corecturile Sfântului Vasile și adăugirile ulterioare<sup>13</sup>.

8. PG 65,849.

9. De ex. H. Lietzmann, în *Messe und Herrenmahl*, p. 133; sau A. Baumstark, în *Theologie und Glaube*, 1910, p. 353; 1913, p.299-313.

10. H. Engberding, *op. cit.*, p.76.

11. În pofida părerii contrare a lui P. Trembelas, în *Cele trei liturghii (gr.)*, Atena, 1935, p.173-179.

12. Th. Schermann, *Bibliothek der Kirchenväter*, t. 5, 1912, p. 20. Majoritatea liturgiștilor moderni s-au raliat opiniei lui Engberding; Dom Capelle, *op. cit.*, p. 47-48; J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, t. I, Paris 1951, p. 38 ș.u.; Mgr. G. Khouri-Sarkis, „L'origine syrienne de l'anaphore chrysostomienne,” în *L'Orient Syrien*, t. VII, 1962, p. 3-20; N. Uspensky, „Rugăciunile euharistice ale Sf. Vasile cel Mare și ale Sf. Ioan Gură de Aur”, în *Opere teologice* (în rusă), t. II, Moscova, 1961, p. 65-76; și A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953, p.18-26.

13. „Das anaphorische Furbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie”, în *Oriens Christianus*, Bd. 45, aug. 1961, p. 20-29; B. 46, sept. 1962, p. 33-61. „Das anaphorische Furbittgebet der Basiliusliturgie”, în *Oriens Christianus*, Bd. 47, sept. 1963, p. 16-52.

Las de-o parte problema originii anaforalei alexandrine a Sfântului Vasile. Dom Lanne și Dom Capelle văd aici o anafora probabil capadociană, pe care Sfântul Vasile a folosit-o înainte de a o îmbogăți. Ne-am putea întreba dacă titlul de „anaforaua Sfântului Vasile” nu arată cumva o parte de creație a Sfântului Vasile însuși. Și totuși, folosirea de către Sfântul Vasile a acestei anaforale mi se pare o explicație suficientă a titlului pe care-l poartă. De aceeași părere este și Dom Engberding, care vede în ea Liturgia din Cezareea; aceasta, asemenea liturghiei egiptene a Sfântului Marcu sau a liturghiei palestinienne a Sfântului Iacov, și-a luat numele de la episcopul mai renumit care a folosit-o sau de la întemeietorul Bisericii locale<sup>14</sup>.

Descoperirea și publicarea fragmentului copt de la Louvain, analiza textului (de Dom Lanne) și a teologiei sale (de Dom Capelle) confirmă, măcar parțial, concluziile propuse de Dom Engberding în ceea ce privește contribuția personală a Sfântului Vasile la redactarea extinsă a liturghiei care-i poartă numele și care ne este cunoscută din versiunile bizantine (greacă, slavă, armeană, georgiană, arabă și siriacă). Această contribuție personală este considerabilă în Partea pregătitoare și în cea de după Sanctus. „Teologia acestor dezvoltări, scria în studiul său Dom Capelle, este de o bogăție impresionantă și de o deosebită vigoare”<sup>15</sup>. Nu numai că este de o omogenitate teologică și literară remarcabilă, dar și asemănările terminologice ale acestor dezvoltări cu scrierile Sfântului Vasile sunt frecvente și de netăgăduit.

Studiul comparat al lui Dom Capelle s-a limitat, din păcate, după modelul celui al lui Dom Engberding, la partea anaforalei anterioară sfînțirii, până la cuvintele: „Că vrând să meargă la cea de voie și pururea pomenită moarte a Sa, în noaptea în care S-a dat pe Sine însuși pentru viața lumii...”.

14. Dom Engberding, *op. cit.*, p. 85-86.

15. Dom Capelle, *op. cit.*, p.47

Am continuat acest studiu, pe contul nostru, până la epicleză și la începutul lungii și amplei rugăciuni de mijlocire a Sfântului Vasile. Compararea anaforalei vasilienne bizantine cu ansamblul scrierilor Sfântului Vasile, îndeosebi cu *Tratatul despre Sfântul Duh*, precum și cu o parte din Scrisori, ne permite să avansăm o serie de remarci cu privire la doctrina sa liturgică și ecleziologia sa, strâns legate una de alta. Să subliniem interesul deosebit pe care-l prezintă *Tratatul despre Sfântul Duh*, care ne oferă un cadru teologic coerent. Compararea acestui tratat cu liturgia bizantină a Sfântului Vasile<sup>16</sup> ne permite să-i situăm scrierile în contextul lor teologic autentic și organic<sup>17</sup>.

Nu vom relua în toate amănuntele comparațiile stabilite cu o mare erudiție de Dom Capelle, dar vom reține elementele utile expunerii noastre, urmând planul teologic al anaforalei bizantine a Sfântului Vasile:

I. Teologia trinitară a părții pregătitoare.

II. Hristologia conținută în cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt”, în cele de după aceasta și în cuvintele de instituire.

III. Pnevmatologia epiclezei.

a) Remarci privind folosirea de către Sfântul Vasile a conceptului de *anadeixis* și a „antitipurilor”.

b) Pnevmatologia euharistică.

c) Împărtășirea Sfântului Duh.

IV. Ecleziologia mijlocirii.

a) Structura.

b) Unitatea Bisericii în Sfântul Duh.

16. Textul grecesc este cel al ediției lui F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. I., Oxford, 1896, p. 326 ș.u.

17. La sfârșitul acestui volum, în anexă, sunt reproduse unele pasaje deosebit de interesante din *Tratatul despre Sfântul Duh*, urmate de textul anaforalei Sfântului Vasile.

## A

## TEOLOGIA TRINITARĂ A PĂRȚII PREGĂTITOARE

Teologia trinitară a părții pregătitoare din recenzia bizantină extinsă a anaforalei vasiliene (indicată în continuare cu inițialele VB) este considerabil mai dezvoltată decât cea din anafora alexandrină restrânsă (indicată VA).

## Tatăl

Nu numai că anafora din VB este adresată Tatălui, respectând prin aceasta o lege aproape universală a rugăciunii liturgice a Bisericii primare, dar redactorul ei capadocian se și inflăcărează slăvind măreția dumnezeiască: „Stăpâne, Doamne Dumnezeule, Părinte atotțiitorule închinat... Cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura cea văzută și cea nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile, Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat”<sup>18</sup>. Partea pregătitoare din VB, deja amplificată față de textul egiptean, dovedește caracterul mai vădit „epicletic” al rugăciunii „smeritei făpturi” în fața măreției și transcendenței Tatălui. În acest mare elan al celebrării euharistice se săvârșește și „doxologia” în Duhul, „jertfa laudei” de care vorbește Sfântul Vasile în *Tratatul despre Sfântul Duh*, unde amintește că această doxologie este înainte de toate o „mărturie a slăbiciunilor noastre”<sup>19</sup>.

18. Acești termeni ai teologiei apofatice se regăsesc în prefața anaforalei bizantine a Sfântului Ioan Gură de Aur și sunt reluați cuvânt cu cuvânt în *Cuvântarea sa Despre incomprehensibilitatea lui Dumnezeu*, împotriva anomeilor (Cuv. III, PG 48,720A, SC 28, Paris 1951, p.166-167).

19. Cap. 26, PG 32, 184C; trad. fr. SC 17 bis, p. 475.; trad. rom. PSB vol. 12, p. 78.

## Fiul

Fiul, pe care VA nu-L menționa decât în treacăt („Tatăl Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”), este descris de către VB cu o excepțională bogăție doctrinară. Dom Capelle a atras atenția asupra împrumuturilor literare pe care Partea pregătitoare din VB le-a făcut dintr-un pasaj hristologic al Sfântului Atanasie al Alexandriei<sup>20</sup>, explicându-le prin fidelitatea Sfântului Vasile față de ortodoxia atanasiană<sup>21</sup>. Este vorba de o serie de termeni proprii teologiei Cuvântului la Sfântul Atanasie, îndeosebi expresia rară *sphragis isotypos* (pecete de aceeași formă) pe care o regăsim atât în VB, cât și într-un pasaj triadologic al capitolului euharistic prin excelență din *Tratatul despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile<sup>22</sup>.

Alte texte din *Tratat*, analizate de altfel de Dom Capelle, oferă și ele asemănări de termeni și de gândire cu VB în ceea ce privește teologia Cuvântului. Nu le vom relua aici. De altfel, nici nu ajung la exactitatea pasajului din Sfântul Atanasie<sup>23</sup>.

## Sfântul Duh

Sfântul Duh nu este nici măcar menționat în Partea pregătitoare din VA. În VB, dimpotrivă, întâlnim o descriere completă; această descriere este desigur de inspirație scripturistică, dar corecturile aduse citatelor biblice coincid întocmai cu citatele Sfântului Vasile din *Tratatul despre Sfântul Duh*:

20. PG 25, 217 BC.

21. Dom Capelle, *op. cit.*, p. 50-52.

22. Cap. 26, PG 32, 185 BC, SC 17 bis, p. 477.

23. PG 32, 92A, 96B, 101A, 104BD, 185C; SC 17 bis, p. 293, 303, 313, 317-319, 477.

| <i>Parte pregătitoare VB</i>       | <i>De Spiritu Sancto</i>                      | <i>Epistolele Sfântului Pavel</i>                                            |
|------------------------------------|-----------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|
| 1. arvuna vieții viitoare          | arvuna vieții <sup>24</sup> viitoare          | arvuna Duhului <sup>25</sup> sau arvuna moștenirii noastre <sup>26</sup>     |
| 2. pârga bunătăților celor veșnice | pârga bunătăților celor veșnice <sup>28</sup> | pârga Duhului <sup>27</sup>                                                  |
| 3. puterea cea de viață făcătoare  | puterea cea de viață făcătoare <sup>29</sup>  | puterea Duhului Sfânt <sup>30</sup> sau Duhul de viață făcător <sup>31</sup> |

4. În prefața de la VB, Sfântul Duh este numit „izvorul sfințeniei, din Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ție slujește și Ție pururea Îți înalță cântare de laudă”. Texte asemănătoare din *Tratatul despre Sfântul Duh* sau din *Contra Eunomium* se referă la sfințenia pe care Duhul o posedă ca „un dat al firii Sale. El nu este sfințit, ci sfințitor”<sup>32</sup>.

5. În sfârșit, observăm un paralelism izbitor între termenii hristologici și pnevmatologici din Partea pregătitoare a VB, denotând o coerență doctrinală internă foarte fermă a redactorului capadocian. Lista de mai jos ne stă dovadă:

| <i>Cuvântul</i>              | <i>Sfântul Duh</i>                     |
|------------------------------|----------------------------------------|
| chipul <i>bunătății</i> Tale | pârga <i>bunătăților</i> celor veșnice |
| Care întru Sine Te arată pe  | <i>darul înfierii</i>                  |
| Tine <i>Tată</i>             |                                        |

24. Cap. 15, PG 32, 129 C, trad. fr. SC 17 bis, p. 369.; trad. rom PSB 12, p. 50.

25. II Cor. 1,22 și 5,5.

26. Efes.1,14.

27. Rom. 8,23.

28. Cap. 15, PG 32, 132B; trad. fr. SC 17 bis, p. 371; trad. rom. PSB12, p. 51.

29. Cap. 15, PG 32,129D; trad. fr. SC 17 bis, p. 369; trad. rom. PSB 12, p. 50.

30. Rom. 15,13.

31. I Cor. 15,43.

32. *De Spiritu Sancto*, cap. 19, PG 32, 156 B; trad. fr. SC 17 bis, p. 417; trad. rom. PSB 12, p. 63; cf. de asemenea PG 32,108C, 136AB, SC 17 bis, p. 325-327, 377-379, 383; și *Contra Eunomium*, cartea III, n.2.

Dumnezeu adevărat  
Viață  
Sfințire  
Putere

Duhul adevărului  
arvuna vieții viitoare  
izvorul sfințeniei  
Puterea cea de viață făcătoare

În capitolul 26 din *Tratatul despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile formulează principiul economiei treimice, potrivit căruia Cuvântul poate fi văzut ca și Chip al Tatălui prin luminarea Sfântului Duh, astfel încât închinarea Fiului este nedespărțită de închinarea Duhului: „Adorând pe Fiul, adorăm pe Cel ce este Chipul lui Dumnezeu și Tatăl; adorând pe Duhul, adorăm pe Cel ce arată în Sine divinitatea Domnului (...) Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului, vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui imagine și pecete este Fiul”<sup>33</sup>.

În prima sa *Scrisoare către Serapion*, Sfântul Atanasie amintea deja cu multă vigoare acest principiu al corespondenței și unității în Sfânta Treime, potrivit căruia Tatăl fiind izvorul vieții, înțelepciunii, luminii, sfințeniei, Fiul fiind viața, înțelepciunea, strălucirea etc., Duhul Sfânt este Cel prin care suntem iluminați, sfințiți etc.<sup>34</sup>.

„Cuvântul și Duhul, scrie Vladimir Lossky citându-l pe Sfântul Grigorie de Nazianz, două raze ale aceluiași soare sau, mai curând, doi noi sori<sup>35</sup>, sunt nedespărțiți în lucrarea lor de arătare a Tatălui și, cu toate acestea, deosebiți în chip negrăit, ca două persoane purcezend din același Tată”<sup>36</sup>. „Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, mai amintea Lossky, Tatăl este Cel Adevărat, Fiul este Adevărul, iar Sfântul Duh, Duhul Adevărului” (*alethinos, aletheia, pneuma aletheias*)<sup>37</sup>. Potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa,

33. Cap. 26, PG 32, 185C; SC 17 bis, p. 477.

34. I, 19-20, PG 26, 573B-577A; SC 15, Paris, 1947, p. 115-18.

35. *Orat.*, XXXI, 32, PG 36, 169B; SC 250, p. 339.

36. *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 60.

37. *Orat.*, XXIII, 11, PG 35, 1164A; SC 270, p. 302-303, Lossky, *op.cit.*, p. 80.



„izvorul Puterii este Tatăl, Puterea Tatălui este Fiul, Duhul Puterii este Sfântul Duh”<sup>38</sup>. Sau, după formularea de neuitat a lui Filaret al Moscovei: „Tatăl este Dragostea care răstignește, Fiul este Dragostea răstignită, Duhul, Dragostea biruitoare”<sup>39</sup>.

Atributele-energii divine sunt astfel „revărsarea vieții dumnezeiești al cărei izvor este Tatăl, pe care ne-o arată Fiul și pe care Duhul ne-o împărtășește”<sup>40</sup>. Tocmai această corespondență treimică în economia mântuirii noastre se verifică în Partea pregătitoare a anaforalei bizantine a Sfântului Vasile.

### Sfântul Duh, viața îngerilor

Cinstirea Sfântului Duh ca izvor al sfințeniei, „de care toată făptura cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ție pururea Îți înalță cântare de slăvire”, introduce lauda îngerească în logica internă a dezvoltării teologice din VB. Rolul Sfântului Duh în viața și lauda îngerilor este în mai multe rânduri afirmat în *Tratatul despre Sfântul Duh*<sup>41</sup>. Nu ne vom opri asupra acestui lucru decât pentru a preciza, în acord cu Dom Capelle, că ordinea cetelor îngerești din VB este confirmată de *Tratatul Sfântului Vasile despre Sfântul Duh*<sup>42</sup>, spre deosebire de VA; se regăsește, de asemenea, în aceeași ordine, în *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur<sup>43</sup>. În teologia îngerilor, Sfântul Vasile nu aduce nici o inovație față de VA, care atestă o concepție, elaborată deja, a ordinelor cerești, datând din vechime.

38. *De Spiritu Sancto*, 13, PG 45, 1317A. Cf. V. Lossky, *op. cit.*, p. 89.

39. Citat de V. Lossky, *op. cit.*, p. 82-83.

40. V. Lossky, „Théologie Dogmatique”, în *Messenger de l'Exarchat du patriarce russe en Europe Occidentale*, nr. 46-47, Paris, 1964, p.101.

41. *De Spiritu Sancto*, cap. IX și XVI, PG 32, 108C, 136A, 137A-140B; SC 17 bis, pp. 329, 377, 381-85; cf. Dom Capelle, *op. cit.*, p. 54-56.

42. Cap. XVI, PG 32, 137C; SC 17 bis, p. 383.

43. SC 50, p. 238.

## B

HRISTOLOGIA CONȚINUTĂ ÎN CÂNTAREA  
„SFÂNT, SFÂNT, SFÂNT”, ÎN CELE DE DUPĂ ACEASTA  
ȘI ÎN CUVINTELE DE INSTITUIRE

Cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt” ne conduce din capul locului și în mod tradițional la iconomia creatoare proniatoare, apoi la taina mântuirii noastre împlinită de Cuvântul întrupat.

**Creație și Pronie**

În timp ce VA se limita să amintească pe scurt că omul zidit și pus de Dumnezeu în „raiul desfătării” Îi călcăse porunca, amăgit fiind de diavol, că prin aceasta și noi am căzut din viața veșnică și am fost izgoniți din rai, precum și că Dumnezeu nu S-a întors până în sfârșit de la noi, ci a continuat să vegheze asupra noastră, redactorul capadocian, în schimb, descrie pe larg neîncetata purtare de grijă a lui Dumnezeu: fără de măsură este măreția sfințeniei Sale... Ziditorul îi pregătește omului o renaștere mântuitoare și în multe chipuri a cercetat făptura Sa, întru îndurările milei Sale. Dom Capelle<sup>44</sup> ne propune o apropiere frapantă între această temă a grijii părintești a lui Dumnezeu față de omul căzut, așa cum este redată în VB, pe de o parte, pe de alta, în omilia Sfântului Vasile: „Dumnezeu nu este autorul relelor care ne lovesc”<sup>45</sup>.

Întreaga valoare a Vechiului Testament ca neîncetată pedagogie a iubirii, rezumată de Sfântul Vasile în scrierile sale, se regăsește în anafora VB, atât în ceea ce privește detaliile, cât și în convergența de ansamblu. Pedagogia Legii își află împlinirea în Întruparea Cuvântului lui Dumnezeu, „la plinirea vremii”.

44. Op. cit., p.58.

45. PG 31, 329-354, indeosebi 343-345.

### Întrupare și mântuire

Istorisirea Întrupării Cuvântului, culminând cu instituirea de la Cina cea de Taină, denotă o independență crescândă a VB față de VA, așa cum a demonstrat-o pe deplin Dom Capelle în comentariul său comparativ la cele două anaforale<sup>46</sup>. În același timp, împrumuturile scripturistice sunt mai numeroase, alcătuind o amplă frescă doctrinară, țesută din elemente pauline și descriind Întruparea Cuvântului Celui veșnic, smerirea Sa de bună voie pentru reînnoirea omului căzut și corupt prin moarte. Lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat este dezvoltată în contrast cu blestemul care apasă asupra omului păcătos. Întâlnim aici și o scurtă pomenire a sfințirii de către Duhul Sfânt, asemănătoare celei din VB: „Ne-a sfințit prin Duhul Sfânt”.

### Pomenirea Patimilor

Această parte hristologică a anaforalei conține anumite expresii proprii teologiei sacramentale a Sfântului Vasile, care ar fi interesant de reținut.

„El ne-a lăsat *“memorialul,” (hypomnēmata) Patimilor Sale*”. Aceste *hypomnēmata* se regăsesc în *Regulile Mari*<sup>47</sup> și *Tratatul despre Hexaemeron*<sup>48</sup>; sunt legate de taina mântuirii și pregătesc marea enumerare a evenimentelor mântuirii noastre din „anamneză”.

Această anamneză sau „memorial” al evenimentelor mântuitoare coincide în anafora alexandrină cu cea din redactarea vasiliană. Nu ne vom opri aici asupra ei. Sfântul Vasile urmează îndeaproape textul anaforalei din vechime, introducând doar un cuvânt sau două caracteristice teologiei sale

46. Op. cit., p. 60-74.

47. PG 32, 972C; ed. Lèbe, GR 20, Maredsous, 1969, p. 93.

48. PG 29, 77C, 188A; SC 26, pp. 242, 476.

despre mântuire: „suferințe mântuitoare, „cruce de viață datătoare”, „îngroparea cea de trei zile”, „șederea de-a dreapta lui Dumnezeu Tatăl”, „slăvita și înfricoșătoarea venire a doua”.

Expresia „patimă mântuitoare” (*sôterion pathos*) sau, mai departe, în anamneză, „suferințe mântuitoare” (*sôteriôn pathemâton*) apare în mai multe rânduri în *Tratatul despre Sfântul Duh*<sup>49</sup>.

## C

### PNEVMATOLOGIA EPICLEZEI<sup>50</sup>

Epicleza din VB este mult mai elaborată decât cea a omologului său alexandrin. Elementele acestuia din urmă sunt reluate în întregime de redactorul capadocian. În timp ce VA îl ruga pe scurt pe Dumnezeu pentru sfințire („și noi păcătoșii și nevrednicii, îndrăznind, Ție ne rugăm și ne închinăm, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvânteze și să le arate (*anadeixai*) sfintele sfintelor”), apoi trecea la roadele împărtășaniei („sfințirea sufletului și a trupului, unirea într-un același trup și duh, împreună cu toți sfinții”) și la mijlocirea pentru Biserică, VB introduce o lungă rugăciune. În această rugăciune este pomenită nevrednicia omului, îndeosebi a slujitorilor în fața sfântului altar, unde sunt puse înainte „cele ce închipuiesc” (*antitipurile*) Sfântului Trup și Sânge al lui Hristos, apoi urmează epicleza propriu-zisă, care o reia pe cea din VA, dar cu mai multă precizie în ceea ce privește prefacerea pâinii acesteia în „însuși Cinstitul

49. *De Spiritu Sancto*, XIV, și XXX; PG 32, 121C și 213B; SC 17 bis, p. 357 și 525; cf. Dom Capelle, p. 72.

50. Pentru epicleză, suntem mai puțin favorizați decât pentru celelalte părți ale anaforalei. Într-adevăr, în mod paradoxal, nici un studiu comparativ de ansamblu al epiclezelor euharistice răsăritene nu a fost încă dus la bun sfârșit, după câte știm.

Trup al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, iar ceea ce este în potirul acesta, (în) însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viața lumii". De abia atunci urmează evocarea împărtășirii dintr-o pâine și dintr-un potir (...) prin împărtășirea Aceluiași Duh Sfânt... împreună cu toți sfinții.

### Nevrednicia preoției

Redactarea bizantină a epiclezei în forma sa amplă denotă o conștiință „sacerdotală” mai elaborată față de redactarea scurtă. În mai multe rânduri, în anaforaua propriu-zisă și în rugăciunile din afara anaforalei din VB se manifestă sentimentul de teamă ca nevrednicia slujitorilor Euharistiei să nu fie o piedică la pogorârea Sfântului Duh peste daruri și peste popor. Iată câteva extrase din aceste rugăciuni:

a) „Tu ne-ai învrednicit pe noi, smeriții și nevrednicii robii Tăi, să fim slujitori ai Sfântului Tău jertfelnic; Tu îndestulează-ne pe noi cu puterea Sfântului Tău Duh, spre slujba aceasta, ca fără de osândă, stând înaintea sfintei slavei Tale să-ți aducem jertfă de laudă, că Tu ești Cel ce lucrează toate întru toți. Dă, Doamne, cu toate păcatele noastre (...), să fie bine primită jertfa noastră înaintea Ta” (Rugăciunea întâia pentru credincioși).

b) „Tu ești Cel ce ne-ai pus în slujba aceasta cu puterea Sfântului Tău Duh. Binevoiește dar, Doamne, să fim slujitori ai Legii Tale celei noi și săvârșitori ai sfintelor Tale Taine, primește-ne pe noi care ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic, după mulțimea milei Tale, ca să fim vrednici a-Ți aduce această jertfă duhovnicească și fără de sânge, pentru păcatele noastre și pentru cele din neștiință ale poporului; pe care primind-o în sfântul și cel mai presus de ceruri și duhovnicescul Tău jertfelnic (...), trimite nouă harul Sfântului Tău Duh. Primește (slujba aceasta a noastră) precum ai primit darurile lui Abel,

jertfele lui Noe, arderile de tot ale lui Avraam, preoția lui Moise și a lui Aaron și cele de pace ale lui Samuel (figuri ale ministeriului preoțesc din Vechiul Legământ), primește și din mâinile noastre, ale păcătoșilor, aceste Daruri” (Rugăciunea punerii-înainte).

c) „Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, și noi, păcătoșii și nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila și îndurărilor Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic (...) Ție ne rugăm” (epicleză).

d) „Pomeneste, Doamne, poporul ce stă înaintea (...) și-i miluiește pe dânsii și pe noi... Pomeneste, Doamne, pe toți episcopii ortodocși... și a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greșala cea de voie și cea fără de voie și să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înaintea. Pomeneste, Doamne, preoțimea, cea întru Hristos diaconime și tot cinul preoțesc și să nu lași rușinat pe nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul Sfântului Tău jertfelnic” (Rugăciunea de mijlocire de după epicleză).

Acest sentiment de nevrednicie al slujitorului în fața tainei euharistice constituie oare o profundă schimbare de mentalitate, în strânsă legătură cu noua poziție teologică a Bisericii în lupta împotriva arianismului, așa cum afirmă cu convingere Pr. Jungmann?<sup>51</sup> În orice caz, reprezintă un punct comun în mentalitatea Capadocienilor, dar mai cu seamă a Sfântului Ioan Gură de Aur, reieșind din scrierile lor, ca de pildă *Regulile Mici* ale Sfântului Vasile<sup>52</sup> sau omiliarul Sfântului Ioan Gură de Aur.

51. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*, t. I, Paris, 1956, p. 65.

52. PG 31, 1196C. „Cu câtă teamă... trebuie să primim Trupul și Sângele lui Hristos”.

Există, desigur, o relație profundă între viziunea apofatică a tainei dumnezeiești la Părinții capadocieni sau la un Ioan Gură de Aur, în lupta lor împotriva anomeilor, și sentimentul liturgic al aceleiași taine, împărtășită în celebrarea Euharistiei. „Zgomotul acestei lupte, scria Jungmann, a răsunat până și sub cupola altarului și în înseși formulele de rugăciune”<sup>53</sup>. Este neîndoielnic că renunțarea treptată la disciplina arcană a păstrării secretului, lege pe care o mai întâlnim încă la Sfântul Vasile<sup>54</sup>, a determinat, ca o reacție la valul de converțiri și la „secularizarea” erei constantiniene, apariția tendinței Bisericii de a apăra ceea ce constituia însăși viața sa, taina euharistică.

### Punere înainte sau sfințire?

În anafora bizantină a Sfântului Vasile, întâlnim în trei rânduri verbul *anadeiknymi*, folosit de fiecare dată într-un sens diferit, dar foarte precis, ceea ce ne face să ne oprim asupra lui cu toată atenția.

Mai întâi, verbul este folosit în legătură cu pâinea pe care Iisus a luat-o „în sfintele și preacuratele Sale mâini” și pe care a arătat-o (*anadeixas*) lui Dumnezeu Tatăl. Cuvântul este inclus în relatarea Instituirii într-o serie de verbe în context sfințitor specific: „mulțumind, binecuvântând, sfințind”. Acest context se regăsește literalmente în epicleză.

Aici, săvârșitorul pune înainte „cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău” și se roagă să vină Duhul Sfânt „peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvânteze pe dânsle și să le sfințească și să le arate (*anadeixai*) (...) pâinea aceasta, însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos”,

53. Op. cit., p.66.

54. De Spiritu Sancto, XXVII; PG 32, 188A-193A; SC 17 bis, p. 479-489.

iar potirul, „însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Care s-a vărsat pentru viața lumii”.

La sfârșitul rugăciunii euharistice, când preotul se roagă pentru pacea Bisericii, prin puterea Sfântului Duh, același verb exprimă rugăciunea ca Dumnezeu să „ne primească în Împărăția Sa, fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne (*anadeixas*)”.

Într-un pasaj deseori citat din capitolul 27 al *Tratatului despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile folosește în mod explicit acest termen, referindu-se la sfințirea euharistică: „Care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei în timpul sfințirii (*anadeixei*) pâinii euharistice și a potirului binecuvântării?”<sup>55</sup>. Acest termen nu pare însă a-i fi propriu, ci se regăsește, într-adevăr, nu numai în versiunile copte ale anaforalei vasilienne, și anume în epicleză, dar și în *Constituțiile Apostolice* (VII, 25 și VIII, 12), în anafora siriană a Celor Doisprezece Apostoli<sup>56</sup>, în cea de-a XVI-a *Cateheză mistagogică* a lui Teodor de Mopsuestia<sup>57</sup> și în liturgia grecească a Sfântului Iacov<sup>58</sup>, pentru sfințirea euharistică. În sfârșit, este folosit în sensul sfințirii întru episcop, de pildă la Eusebiu al Cezareii<sup>59</sup> sau în Evhologiul bizantin.

55. *Ibid.*, c. 188B; trad. fr. cit., p. 481; trad. rom. PSB 12, p. 79. B. Pruche preferă să traducă *anadeixis* prin „consécration”=sfințire (în sens global, și nu ca moment al sfințirii) mai curând decât prin „ostension”=punere înainte, așa cum gândise Erasmus (B. Pruche, p. 233, n. 3), sau cum greșit a tradus G. Every, în *Basic Liturgy*, Londra, 1961, p. 83 (show). G. Atchley, în studiul său privind epicleza (*On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font*, Oxford, 1935, p. 134 și 137), restituie traducerea consacrate pe care o justifică printr-o lungă notă, plină de referiri la antichitatea păgână și la cea creștină. Acestea sunt reproduse în articolul „Anadeiknymi-anadeixis” din *Patristic Greek Lexikon*, de G. W. H. Lampe, Oxford, 1961, fasc. 1, p. 101.

56. A. Raes, *Anaphorae syriacae*, Roma, 1939, t. 1, p. 219.

57. Text și trad. fr. Tonneau și Devreesse, Vatican, 1949, p. 553.

58. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. 1, Oxford, 1896, p. 51.

59. *Hist. Eccl.*, I, III, 17; SC 31, p. 17.



În limbajul liturgic, *anadeixis* reprezintă, deci, o formă intensivă a sensului general de „a arăta”, sau de „manifestare”. Aceasta poate fi o înălțare sau o proclamare (ori instituire, *n.tr.*) în funcția sacerdotală, în demnitatea împărătească, în slujirea apostolică (Luc. 10, 1 și Fac. 1, 24), „arătarea” lui Iisus către poporul lui Israel (Luc. 1, 80)<sup>60</sup>. Ea constituie aici o sfințire sacramentală a credincioșilor și a darurilor în liturgiile răsăritene prin termeni mai preciși (de ex. *poiêson, confice*, preface etc.) sau termenul intermediar *apophainomai* în *Constituțiile Apostolice*<sup>61</sup>.

*Anadeixis*-sfințire se aplică deci credincioșilor cel puțin în aceeași măsură cât și darurilor de pâine și vin. Folosirea „personală” a acestui termen ni se pare mai fundamentală decât stricta sa aplicare la elementele euharistice. Pe de altă parte, acest termen are avantajul de a păstra aspectul dinamic și ascensional inerent întregii liturghii a Sfântului Vasile și care decurge din jertfa unică a Arhiereului Iisus, preînchipuită la Cina cea de Taină, săvârșită pe Cruce, perpetuată de-a dreapta Tatălui, în mijlocirea Sa cerească (Evr. 7,3; 10,12,14)<sup>62</sup>.

Această „arătare” a pâinii și a vinului în Euharistia de la cea din urmă Cină se perpetuează în „memoria” Bisericii, în fiecare Euharistie, făcută întru pomenirea Domnului, în oferirea darurilor către Tatăl și în rugăciunea ca Duhul Sfințeniei să pogoare peste daruri și peste credincioși. Această „pogorâre” a Sfântului Duh nu întrerupe mișcarea ascensională a Liturghiei, tot așa cum pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime nu

60. Cf. și termenul de *anadeixis* cu referire la întruparea lui Iisus, la Sfântul Atanasie al Alexandriei, *Contra Arianos*, IV, 35, PG 26, 521B.

61. VIII, 12; Brightman, *op. cit.*, p.21.

62. A se vedea studiul nostru „Înălțare și Liturghie”, în *Contacts*, 27 (1959), p. 164-84, publicat și în volumul de față; tradus și în engleză, în *Studia Liturgica*, t. II (1963), nr. 2, p.108-23.

face altceva decât să o inițieze și să-i confere adevăratul elan. Astfel se manifestă „Cincizecimea euharistică”<sup>63</sup> în sfințirea-arătarea credincioșilor ca moștenitori ai Împărăției și ca fii ai luminii și ai zilei, la sfârșitul rugăciunii euharistice. Studiarea termenului *anadeixis* ne întărește deci concluziile anterioare cu privire la caracterul global al sfințirii euharistice a darurilor și a credincioșilor, „arătarea” lor ca Trup al lui Hristos, prin prezența sfințitoare a Sfântului Duh, fără a fi posibil să disociem aceste două sfințiri, nici să speculăm asupra naturii *in se* a sfințirii darurilor, scoase din contextul lor și din scopul lor, care este comuniunea.

### Realismul euharistic al Sfântului Vasile

Noțiunea de „antitipuri” din VB denotă un realism euharistic evoluat și o doctrină dezvoltată a prezenței tainice, aceasta în cazul în care pasajul respectiv despre *antitypon* din liturgia bizantină a Sfântului Vasile este autentic, lucru pe care Pr. Raes pare a-l pune la îndoială<sup>64</sup>. Termenul *antitypon* este deja atestat de Epistola către Evrei (9, 24) și de către Epistola I a Sfântului Petru (3, 21). Versiunea latină a Tradiției Apostolice a Sfântului Ipolit al Romei îl folosește în același sens, de daruri nesfințite, ca și pe *exemplum și similitudo* (23, 1).

Chiar dacă la majoritatea autorilor bizantini „antitipurile” sunt darurile „nesfințite”, dar deja puse înaintea lui Dumnezeu de către comunitatea eclezială<sup>65</sup>, totuși, acest sens nu este exclusiv, cel puțin în secolul al IV-lea: astfel, Sfântul Chiril al

63. A se vedea studiul nostru „Le Saint Esprit et la Liturgie”, în *Studia Liturgica*, t.I (1962), nr. 1, p. 47-60.

64. A. Raes, „Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile”, în *OCP* 26 (1960), p.411.

65. Cf. de ex. Eutihie al Constantinopolului, *De Pasch.*, III, PG 86, 293B; Theofilact, *In Joann.*, PG 123, 1308; Sf. Ioan Damaschin, *De Fide Orth.*, IV, 13, PG 94, 1152-53; acesta din urmă se referă în mod explicit la VB.

Ierusalimului spune în a V-a Cateheză mistagodică: „cei care gustă nu sunt chemați să guste pâine și vin („tipuri” ale trupului și sângelui lui Hristos), ci „antipurile” trupului și sângelui lui Hristos” (adică darurile sfințite)<sup>66</sup>. Acest sens se întâlnește și la Sfântul Grigorie de Nazianz<sup>67</sup>, în *Omiliile Duhovnicești*<sup>68</sup>, în *Constituțiile Apostolice*<sup>69</sup>, ca și la Sfântul Teodoret din Cyr<sup>70</sup>.

În epoca următoare, îndeosebi în timpul controversei iconoclaste, sensul „antipurilor” se va limita la darurile euharistice nesfințite, prin opoziție cu icoanele sau imaginile lui Hristos. Sfântul Ioan Damaschinul va da o interpretare limitativă „antipurilor” anaforalei bizantine a Sfântului Vasile, ca definind darurile înainte de sfințire<sup>71</sup>.

Și totuși, s-ar putea oare face o diferențiere prea categorică între folosirea „antipurilor” (*antitypa*) în secolul al IV-lea la Sfântul Vasile, pe de o parte, și la Sfântul Chiril al Ierusalimului și Sfântul Grigorie de Nazianz, pe de altă parte? În concepția sa globală asupra tainei euharistice, epicleza Sfântului Vasile nu lasă să se întrevadă o doctrină elaborată a „momentului” sfințirii, asemănător celui din doctrinele sacramentale posterioare. Este puțin probabil ca folosirea termenului *antitypon* să fi variat la distanțe geografice minime în epoca episcopilor noștri din Capadocia și Ierusalim.

66. *Cat. myst.*, V,20, PG 33, 1123B și IV, 3, PG 33, 1100A; cf. ed. A. Piédagnel, SC 126, Paris, 1966, p.171 și 137.

67. *Orat.* VIII,18 și XVII,12, PG 35, 809C și 890AB.

68. *Hom.* XXVII,17, PG 34, 705B; cf. *Les Homélies spirituelles* de Saint Macaire, *Spiritualité Orientale*, nr. 40, Bellefontaine, 1984, p. 268.

69. V,14,7.

70. *Eranos*, III. Cf. articolul „Antitypos” în *Patristic Greek Lexikon* de G. W. H. Lampe, fasc. 1, p, 159 și E. G. Atchley, *op.cit.*, p.137, n.6.

71. *De la foi orthodoxe*, IV,13, PG 94, 1152C; cf. Lampe, *op. cit.*, p. 159.

## Sfințirea euharistică prin Sfântul Duh la Sfântul Vasile

Lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh în Euharistie este amplu explicată cu prilejul controverselor pnevmatologice în timpul cărora Sfântul Vasile și-a scris *Tratatul despre Sfântul Duh*. Nu am găsit, însă, în operele sale, nici măcar în *De Spiritu Sancto*, o învățătură sistematică cu privire la lucrarea specifică a Sfântului Duh în sfințirea euharistică. Sfântul Chiril al Ierusalimului<sup>72</sup> sau Sfântul Ioan Gură de Aur<sup>73</sup> par a fi fost mult mai expliciți în această privință.

Cu toate acestea, sălășluirea Sfântului Duh în inimile credincioșilor, care sunt temple ale Duhului Sfânt, este o realitate pe care Sfântul Vasile o afirmă foarte limpede, insistând îndeosebi asupra unității mădulelor într-un trup unic, adăpat, scăldat de Duhul Sfânt. Textul paulin (I Cor. 12, 21) privind împărțirea diferitelor harisme ale Sfântului Duh în vederea zidirii Trupului unic revine în mai multe rânduri în tratatul *Despre Sfântul Duh*<sup>74</sup>.

Două pasaje din acest tratat merită să fie citate *in extenso*, în virtutea afinităților lor terminologice cu pnevmatologia din VB:

„Duhul, spune Sfântul Vasile, este numit adesea „loc” (*chôra*) al celor care se sfințesc (...) Prin loc (*topos*) ce altceva se înțelege dacă nu contemplarea în Duhul? (...) Acesta este locul propriu pentru o veritabilă adorare (...) Care este deci holocaustul spiritual? Este jertfa de laudă (*thysia aine-seos*, termen foarte precis, desemnând taina euharistică în

72. *Cat. myst.*, III, 3, PG 33, 1089; SC 126, p. 125; *Cat. myst.*, IV și V, PG 33, 1097-1125; SC 126, p.135-175.

73. De ex. *L'Homélie sur le cimetière et la croix de NS JC*, PG 49, 398; *L'Homélie sur la résurrection des morts*, PG 50,432; *L'Homélie I sur la Pentecôte*, PG 50, 453 ș.u.; *Cat. bapt.*, II,27; SC 50, Paris, 1957, p. 149.

74. De ex. cap.16 și 26, PG 32,141A și 181 AB; SC 17 bis, p. 387 și 469-471.

răspunsurile care preced anaforaua în liturghiile bizantine). În care loc o aducem? În locul Duhului<sup>75</sup>.

„Singuri nu suntem capabili, mai spune Sfântul Vasile în același capitol, nici laudă (*doxazein*) să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt, de către Care fiind întăriți, aducem mulțumirile noastre lui Dumnezeu pentru binefacerile pe care le-am primit. Fiecare dintre noi primește ajutorul Duhului, unul mai mult, altul mai puțin, pe măsura curățirii de răutate, pentru a aduce jertfe de laudă lui Dumnezeu. Iată deci un fel de a aduce mulțumire (*eucharistian*), în Duhul, cu cucernicie<sup>76</sup>.

Pecetea euharistică a acestor pasaje din capitolul 26 este de necontestat, fiind confirmată totodată și de raționamentul ulterior care încheie același capitol, unde Sfântul Vasile afirmă că „este imposibil să vadă cineva *Chipul lui Dumnezeu Cel nevăzut* fără iluminarea (*phôtismos*) Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea (*apaugasma*) slavei lui Dumnezeu”, iar prin pecete (*charakter* al Duhului) ne ridicăm la slava Celui Căruia îi aparțin și imaginea și pecetea de aceeași formă (*isotypos sphragis*)<sup>77</sup>. Aceleași noțiuni (*chip* - Cuvântul, *pecete de aceeași formă*) se regăseau încă din Partea pregătitoare a VB, ceea ce confirmă perspectiva euharistică a capitolul 26 din *Tratatul despre Sfântul Duh*.

Cu toate acestea, privind *Tratatul* în ansamblul său, ar putea surprinde dezvoltarea restrânsă a teologiei euharistice în cursul argumentării Sfântului Vasile privind rolul sfințitor al Sfântului Duh. Această rezervă contrastează în mod deosebit, așa cum remarcă W. E. Pitt<sup>78</sup>, cu insistența Sfântului Vasile asupra lucrării Sfântului Duh în botez. Este nevoie însă de

75. Cap. 26, PG 32, 181C-184A; trad. fr. cit., p. 471-473; trad. rom. PSB 12, p. 76-77.

76. Cap. 26, PG 32, 184D-185A; trad. fr. cit., p. 475; trad. rom. cit., p. 78.

77. PG 32, 185C; SC 17 bis, p. 477.

78. W. E. Pitt, „The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil”, in *Journal of Ecclesiastical History*, 12 (1961), p.2.

multă prudență înainte de a trage concluzii negative cu privire la învățătura Sfântului Vasile despre rolul Sfântului Duh în taina euharistică. Capitolul 26 al Tratatului său ne descoperă, de altfel, în termeni variați, o bogată substanță de doctrină euharistică. Iar în capitolul următor (27), Sfântul Vasile amintește discreția de rigoare în inițierea în tainele sacramentale:

„Care dintre sfinți ne-a lăsat în scris cuvintele epiclezei, în timpul sfințirii pâinii euharistice și a potirului binecuvântării? (...) Dintre dogmele păstrate în Biserică, pe unele le avem din învățătura scrisă, iar pe altele le-am primit din tradiția apostolilor. (...) Nu provin toate acestea din învățătura părinților noștri, păstrată în taină, care bine au știut că prin tăcere se păstrează caracterul sacru al tainelor? Cum era posibil să fie exprimat în scris sensul acelor pe care nici să le vadă nu este permis celor neinițiați?”<sup>79</sup>

### Împărtășirea Sfântului Duh

Epicleza sfințitoare din VB continuă cu rugăciunea pentru unitatea credincioșilor „care se împărtășesc dintr-o pâine și dintr-un potir, să se unească unul cu altul *prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh*”. Spre deosebire de liturghia bizantină a Sfântului Ioan Gură de Aur, unde această împărtășire a Duhului Sfânt nu constituie decât unul dintre roadele sfințirii euharistice (împreună cu trezirea sufletului, iertarea păcatelor, plinirea Împărăției cerurilor, îndrăznirea cea către Tatăl...), liturghia vasiliană ne înfățișează împărtășirea Sfântului Duh nu numai ca rod al pogorării Sfântului Duh, ci și *ca modul fundamental* de participare la aceeași pâine și la același potir, ca și condiția specifică a unirii reciproce a mădulelor corpului eclezial<sup>80</sup>.

79. *De Spiritu Sancto*, cap. 27, PG 32, 188B-189A; trad. fr. SC 17 bis, p.481-483; trad. rom. PSB 12, p. 79.

80. Un pasaj din Cuvântarea Sfântul Ioan Gură de Aur *Împotriva celor care se îmbată* arată o anumită distanțare a marelui predicator față de ideea „împărtă-

Folosirea termenului *koinônia* în anafora din VB este extrem de semnificativă și trebuie să ne oprim mai îndelung asupra ei. Acest termen se întâlnește, ca și sinonimul său *metechō*, în mai multe rânduri în rugăciunile de după anafora din liturghia bizantină a Sfântului Vasile: „Unirea credinței și împărtășirea Sfântului Duh cerând”, „și-i învrednicește fără de osândă a se împărtăși cu aceste ale Tale preacurate și de viață făcătoare Taine, spre iertarea păcatelor și spre unirea cu Sfântul Duh”.

Se pare că expresia „împărtășirea Sfântului Duh” este proprie în exclusivitate epiclezelor din liturghiile bizantine și nu se regăsește, cel puțin după știința noastră, în nici o altă rugăciune euharistică.

Desigur, o excepție trebuie făcută pentru binecuvântarea apostolică treimică, aceea care introduce anafora. Dom Engberding și A. Baumstark au studiat diferitele forme ale acestei binecuvântări<sup>81</sup>. Forma treimică apare aici ca fiind proprie liturghiilor răsăritene, cu excepția Egiptului care, ca și Roma, conține o binecuvântare hristologică (*Kyrios*). Liturghia grecească a Sfântului Iacob, a VIII-a carte din *Constituțiile Apostolice* și ritul mozarab au o binecuvântare treimică paulină, în ordinea reconstituită (probabil mai târziu), aceea a teologiei clasice: Tatăl, Fiul, Sfântul Duh.

Ultima grupă, cea care ne interesează, reproduce ordinea enumerării proprii Sfântului Pavel (I Cor. 13, 13) și este reprezentată, pe de o parte, de cele trei anaforale siriene răsăritene ale lui Addai și Mari, Teodor de Mopsuestia și Nestorie, con-

șirii Sfântului Duh”. Comentând Efes. 5,18, el explică: „Apostolul nu a spus: Împărtășiți-vă cu Duhul, ci umpleți-vă de Duhul, până la revărsare, ca o cupă... nu trebuie doar să vă împărtășiți cu Duhul, ci să vă umpleți de Duhul prin psalmi și cântări duhovnicești” (PG 49, 35-36).

81. Dom H. Engberding, „Der Gruss des Priesters zu Beginn der Eucharistie in den östlichen Liturgien”, în *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, IX (1929), p. 138-43, și A. Baumstark, *Liturgie comparée*, Chevetogne, 1953, p.92-94.

firmate de altfel de cea de a 16-a *Cateheză baptismală* a lui Teodor de Mopsuestia<sup>82</sup> și de *Epistola* 146 a Sfântului Teodoret din Cyr<sup>83</sup>, iar, pe de altă parte, de liturghiile bizantine. Această a treia grupă care reproduce textual ordinea Sfântului Pavel pare a fi cea mai veche. Cât privește originea sa, A. Baumstark înclină să o considere ca fiind Antiohia, și nu Constantinopolul, cum considera Dom Engberding. Fără a căuta să tragem niște concluzii la care documentele nu ne dau dreptul, suntem totuși surprinși de faptul însuși al folosirii acestei binecuvântări pauline în anaforaua bizantină revizuită desigur chiar de Sfântul Vasile<sup>84</sup>.

În studiul său, din păcate incomplet, Dom Capelle subliniașe numărul și valoarea citatelor pauline în anaforaua din VB și în operele teologice vasiliene. În mod deosebit, remarcase folosirea de către Sfântul Vasile a expresiei *tu Theou kai Patros* care caracterizează folosirea acestei binecuvântări în anaforalele bizantine și ai cărei termeni *kai Patros* lipsesc din Noul Testament. Pe de altă parte, importanța „împărtășirii Sfântului Duh” la Sfântul Vasile, după cum vom vedea, ne îngăduie oare să vedem în această formulă treimică o expresie cu care Sfântul Vasile ar fi îmbogățit patrimoniul liturgic? Întrebare întrutotul îndreptățită.

Să ne întoarcem acum la noțiunea de *koinônia* în corpul însuși al anaforalei; aceasta este nu numai proprie în exclusivitate liturghiilor bizantine<sup>85</sup>, în care reprezintă expresia

82. *Cat. bapt.*, XVI, 1 și 2, ed. Tonneau-Devresse, Vatican, 1949, p. 531-37.

83. PG 83, 1392D; cf. și Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Sfânta Cincizecime*, I, 4, PG 50, 458, unde este atestată această formulă.

84. Influența Sfântului Atanasie, a cărei permanență asupra hristologiei Sf. Vasile a fost demonstrată de Dom Capelle, nu ar trebui neglijată nici de data aceasta, dacă ținem seama de felul în care folosește această formulă paulină, de ex. în *Epistole către Serapion*, I, 30 și III, 6, PG 26, 600C și 633B; SC 15, p. 138-39 și 171.

85. În liturghiile vechi aflăm multe indicații cu privire la venirea Sfântului Duh în urma epiclezei: „Plini de Duhul Sfânt” (*Tradition Apostolique*, ed. B. Botte,



specifică ce desemnează prezența Sfântului Duh în comunitatea euharistică, dar totodată constituie și una din noțiunile cheie ale *Tratatului Sfântului Vasile despre Sfântul Duh*.

Sunt cunoscute meritele Sfântului Vasile în elaborarea și cristalizarea „cuvintelor” teologice, apte să circumscrie credința treimică a Bisericii. După strădaniile Sfântului Atanasie pentru a face să fie acceptată noțiunea de „deoființime” a Persoanelor dumnezeiești, Sfântul Vasile s-a preocupat în special să precizeze deosebirea dintre ousia comună (*koinon*) Persoanelor divine și ipostasurile particulare, dotate cu caractere ipostatice proprii (*idia*)<sup>86</sup>. Chiar dacă meritul de a descrie ulterior cu mai multă acuratețe conținutul metafizic al noțiunii de „ipostas” avea să revină Sfântului Grigorie de Nyssa, deosebirea clară între „comun” și „propriu” sau particular a avut o mare importanță în cursul dezbaterilor doctrinare împotriva arianismului de la mijlocul secolului al IV-lea.

În a doua perioadă a activității sale teologice, în timpul luptei împotriva pnevmatomahilor, aceste noțiuni trinitare fundamentale sunt deja dobândite. Sfântul Vasile nu mai revine astfel asupra lor, decât pentru a afirma, în *Tratatul despre Sfântul Duh*, deplina „comuniune” (*koinônia*) a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul. Am văzut sensul și oportunitatea „iconomică” a reținerii Sfântului Vasile în materie de pnevmatologie. Noțiunea de *koinônia*, ca și cea omoloagă, de *homotimos*, îi

SC 11, 1946, p.32-33 și *Constitutions Apostoliques*, VIII, în Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952, p. 68); „ca să fie părtași darurilor Sfântului Duh” (*Euchologe de Serapion*, Hamman, *op. cit.*, p. 97) etc. Termenul *koinônia* nu se întâlnește nicăieri (cf. totuși anafora iacobită abisiniană dintr-un manuscris din secolul al XVII-lea(!), citat de Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t.1, p.233).

86. Cf. *Ep.* 38, către fratele său Grigorie, PG 32, 325-28, ed. Courtonne, I, p.82; *Ep.* 214, PG 32, 789, *ibid.*, II, p. 205. G. Prestige a demonstrat strânsa dependență a Sf. Vasile de Sf. Atanasie în elaborarea terminologiei trinitare, în *God in Patristic Thought*, Londra, 1952, p.288.

îngăduie să meargă până la limitele ultime ale limbajului omenesc, vorbind despre identitatea de fire dintre Tatăl și Fiul, fără a folosi nici măcar o dată cuvântul „dumnezeire” în legătură cu Sfântul Duh. Cinstirea comună a Sfântului Duh împreună cu Tatăl și cu Fiul culminează cu închinarea comună (*syl-latreia*)<sup>87</sup>.

Inovația liturgică a unei doxologii trinitare, nu doar *en Pneumati*, ci *syn Pneumati* și *kai hagiō Pneumati*, decurge astfel în mod necesar din ortodoxia vasiliană<sup>88</sup>. Importanța acestei inovații a Sfântului Vasile în domeniul doxologiei liturgice trinitare nu a fost poate încă suficient evaluată în evoluția teologiei liturgice. Pentru prima dată, Sfântul Duh nu mai este doar mijlocul, suflarea, locul sfințirii și al rugăciunii (*en sau dia*), ci apare ca egalul Tatălui și al Fiului, ca ținta către care se îndreaptă rugăciunea creștină și doxologia Bisericii<sup>89</sup>.

În tratatul *Despre Sfântul Duh*, justificarea doxologiei adresate în comun Tatălui și Fiului, împreună și Sfântului Duh, își dobândește adevărata anvergură (capitolele 19-23); citându-l pe Dionisie din Alexandria<sup>90</sup>, afirmă despre ea că este

87. Ep. 9 și 243, PG 32, 272A și 909.

88. *De Spiritu Sancto*, VIII și XXVII, PG 32, 97B, 193B, 196A; SC 17 bis, p.307, 489, 491. Cf. B. Pruche, „Autour du Traité sur le Saint Esprit de Saint Basile de Césarée”, in *Rech. de Science Relig.*, 51 (1964), p.210.

89. În Biserica primară, rugăciunile adresate direct Sfântului Duh sunt extrem de rare. În lungul și substanțialul său studiu privind rugăciunea creștină primară (*Histoire du dogme de la Trinité*, Paris, 1928, t.2, p.246, n.3), singurul exemplu de rugăciune adresată direct Sfântului Duh, pe care P. Lebreton poate să-l dea pentru primele două veacuri, provine din *Act. apocr. Thomae*, de vădită tentă gnostică: „Vino, milostivire desăvârșită... Vino, maică ascunsă, vino în comuniune (*koinoneson*) cu noi în această Euharistie pe care o săvârșim în Numele tău...” (*Acta Thomae*, ed. Bonnet, Leipzig, 1903, p. 50). În tradiția ortodoxă, Origen pare a fi primul martor explicit al rugăciunii către Duhul Sfânt în Răsărit: „Domnului să ne rugăm, spune el, să ne rugăm Duhului Sfânt, ca să alunge orice nor, orice negură care, din pricina păcatelor noastre, ne-ar putea întuneca vederea...” (*Hom. I in Lev.*, PG 12,406).

90. Cap. 29, PG 32, 201 BC, SC 17 bis, p.505.

tradițională. De asemenea, își amintește de străvechea cântare de la vecernie, *phôs hilaron* („Lumină lină”), în care întreg poporul slăvește pe „Tatăl, și pe Fiul, și pe Sfântul Duh”<sup>91</sup>.

Ar fi interesant de trecut în revistă diferitele sensuri ale noțiunii de *koinônia* la Sfântul Vasile. Acest termen este folosit, pe de o parte, în raport cu viața divină intratrinitară, iar pe de altă parte, pentru a descrie intimitatea omului înnoit prin botez cu Dumnezeu, prin lucrarea Sfântului Duh. „Împărtășirea Sfântului Duh” reprezintă astfel o noțiune centrală a pnevmatologiei mântuirii la Sfântul Vasile, în înțelesul specific de dar al Sfântului Duh, dobândind astfel la el un relief deosebit, nemaîntâlnit la nimeni altcineva, decât la Sfântul Pavel<sup>92</sup> și

91. Cap. 29, PG 32,205A, SC 17 bis, p.511. Ar fi greu să nu amintim aici unica rugăciune liturgică adresată Sfântului Duh în persoană, atât de răspândită în viața liturgică și în pietatea ortodoxă, „Împărate ceresc”, ale cărei afinități terminologice cu cunoscutul capitol IX, ca și cu capitolul XIX din tratatul *Despre Sfântul Duh* sunt remarcabile. A se vedea și *Cuvântarea III* a Sfântului Grigorie de Nyssa despre Tatăl nostru, în care este citată o veche variantă din Evanghelia după Sfântul Luca, unde la 11,2 apărea: „*Vie Sfântul Tău Duh asupra noastră ca să ne curățească*”; Sfântul Grigorie accentuează demnitatea împăratească a Duhului Sfânt, a Cărui „putere și lucrare proprie este de a curăța păcatele” (PG 44, 1157C).

92. Cel mai bun studiu de ansamblu privind teologia neotestamentară despre *koinônia* pare a fi încă magistrala lucrare a lui L. S. Thornton, *The Common Life in the Body of Christ*, Londra, 1942. Exegetul anglican scoate în evidență noutatea vieții Bisericii Apostolice, ca și comuniune întru Mesia, decurgând din revărsarea cincizecimică a darurilor Sfântului Duh. Autorul subliniază dimensiunea pnevmatologică a *koinôniei* în epistolele pauline și ioaneice. În sfârșit, înclină către o interpretare plenară a binecuvântării pauline de la II Cor. 13,13, nu ca o comuniune și solidaritate umană înfăptuite de Sfântul Duh, ci ca „o prezență reală a Sfântului Duh care ne face părtași, focarul interesului nostru comun, fântâna din care sorbim, izvorul personal de har, de care ne bucurăm în comun”, p.69). Această „împărtășire” a Sfântului Duh și, prin El, această experiență a vieții celei noi în dragostea Tatălui și harul Fiului, este inerentă vieții Bisericii și trebuie înțeleasă în sensul său plenar și realist de „Cincizecime euharistică” perpetuă (S. Salaville, *Note la versiunea franceză a Tâlcuirii dumnezeieștii Liturghii*, de N. Cabasila, SC 4 bis, Paris, 1967).

poate la Sfântul Irineu din Lyon<sup>93</sup> și Sfântul Atanasie<sup>94</sup>. Iată câteva pasaje din *Tratatul despre Sfântul Duh* privind „împărțirea Sfântului Duh”:

a) *În argumentația Sfântului Vasile în favoarea deplinei participări a Sfântului Duh la firea dumnezeiască.*

Ar fi o nesăbuintă să excluzi pe Fiul „din comuniunea (ès koinônia) de cinstire cu Tatăl”<sup>95</sup>; căci, după cum *părtășia* Tatălui cu Fiul reprezintă o mărturie autorizată de vrednicie<sup>96</sup>, tot astfel, Sfântul Duh împărtășește cu Tatăl și cu Fiul *părtășia* de ființă<sup>97</sup>, *părtășia* în toate<sup>98</sup>, o *unire* (koinônia) nedespărțită, proprie, firească și neîmpărțită<sup>99</sup>. Această părtășie semnifică deci o intimitate proprie Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul<sup>100</sup>. Numele care se raportează la Tatăl și la Fiul sunt comune (*koina*) Duhului, în virtutea participării Sale la aceeași fire cu Tatăl și cu Fiul<sup>101</sup>. Această intimitate implică o unitate profundă și îndepărtată de firea creată<sup>102</sup>. Duhul Sfânt este deci unit cu Hristos prin fire. Slava pe care o aduce lui Hristos Duhul

93. „Duhul Sfânt, spune Sfântul Irineu, darul pe care, prin Fiul, Tatăl Îl face oamenilor, desăvârșește tot ceea ce posedă. Omul, absorbit de puterea Duhului, nu va mai fi trupesc, ci duhovnicesc, mulțumită *împărtășirii Duhului*... Omul viu este alcătuit din trup și din Duhul: viu mulțumită *participării Duhului*, om prin substanța trupului...” (Adv. Haer. V,9,1; SC 153, p.109). Cartea a V-a ar trebui analizată și citată în întregime. Cf. J.Lebreton, op. cit., t. 2, p. 607 ș.u. A se vedea și articolul „koinônia” în Lampe, op. cit., fasc. III, chiar dacă „koinônia Sfântului Duh” nu este studiată în mod adecvat.

94. *Lettre à Serapion*, I, 23, 24, 27, 30 și III, 6; SC 15, pp. 124, 126, 132, 138, 139, 171.

95. PG 32,93B; SC 17 bis, p.295.

96. 156A ; p.417.

97. 121A; p.353.

98. 172B; p.451.

99. 184BC; p.473-75.

100. 152A; p.409.

101. 156C; p.419.

102. 152AB; p.409.

ține de fire<sup>103</sup>, nu este de slujitor<sup>104</sup>. Fiind mai presus de creație, Duhul Sfânt *participă la demnitatea împărătească*<sup>105</sup>. Astfel, superioritatea de fire a Sfântului Duh se arată prin faptul că poartă aceleași nume cu Tatăl și cu Fiul și este *părtaş la lucrările Acestora*<sup>106</sup>.

Acesta este cel dintâi sens al împărtășirii - *koinônia* - Sfântului Duh, anume împărtășirea aceleiași firi cu Tatăl și cu Fiul, o comuniune firească, intimă, neîmpărțită, mai presus de creație, împărătească. În ea se află unitatea dumnezeiască<sup>107</sup>.

#### b) În *iconomia sfințirii credincioșilor*

Această „părtașie a Sfântului Duh” cu Tatăl și cu Fiul este cunoscută de îngeri, puterile supracosmice, înțeleghătoare și curate, care sunt sfințite prin harul Sfântului Duh<sup>108</sup>.

La rândul lor, îngerii își dobândesc propria desăvârșire prin „împărtășirea” (*koinônia*) Sfântului Duh<sup>109</sup>. „Dacă suprimi cu mintea pe Duhul, s-au destrămat cetele îngerilor, ierarhiile arhanghelilor au dispărut. Pedepsa, iadul înseamnă o veșnică înstrăinare de Duhul”<sup>110</sup>.

În ceea ce-i privește pe oameni, Sfântul Duh „*Se comunică (metechomenon)* doar celor vrednici, și acestora nu în aceeași măsură, ci împarte harul după credință (...) toate câte se împărtășesc de Duhul se bucură de harul Său pe cât este cu putință firii lor, nu pe cât Acela poate să *Se împărtășească (metechonta)*”<sup>111</sup>. Duhul Sfânt „îi arată duhovnicești, datorită comu-

103. 152 B; p. 409.

104. 152 CD; p. 411.

105. 161C; p.431.

106. 165D; p.441; cf. 177B; p.461 și *Ep. 189*, PG 32, 684-696, Courtonne, II, p.132-141.

107. 149C; p.407.

108. 136A; p.377.

109. 137B; p.383.

110. 141CD; p. 389-91; trad. rom. PSB 12, cap. XVI, p. 53-56. Cf. *Hom. in Psalm. 32,6*, PG 29, 333B și *Hom. XV De fide*, PG 31, 469.

111. 108C-109A; p. 325-27; trad. rom. cit., cap. IX, p. 39; *Ep. 233*, PG 32, 865C.

niunii cu El”<sup>112</sup>. Prin El, are loc „restabilirea în paradis, ridicarea în împărăția cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, împărtășirea (*koinōnon*) de harul lui Hristos, viețuirea ca fii ai luminii, părășia (*metechlein*) la Slava veșnică”<sup>113</sup>.

În sfârșit, în capitolul 26 din *Tratatul Sfântului Vasile*, capitol euharistic prin excelență, „Sfântul Duh este conceput ca totalitate care însumează părțile, în momentul împărțirii harismelor” (Cf I Cor. 12,4-11), iar Sfântul Vasile descrie afecțiunea (*sympatheia*) mutuală a mădularelor, născută din împărtășirea suflării de viață (*kata tēn pneumatikēn koinōnian*)<sup>114</sup>. Același Duh Sfânt va fi numit „loc” (*topos*) al celor ce se sfințesc, în care este adusă jertfa de laudă, adică Euharistia<sup>115</sup>.

Iată-ne la capătul cercetării *Tratatului Sfântului Vasile despre Sfântul Duh*. Doctrina euharistică se află implicit prezentă, dar nu dezvoltată îndeajuns. Noțiunea de „împărtășire a Sfântului Duh” ca participare la viața dumnezeiască prin lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh este totuși suficient atestată pentru a putea să încercăm o apropiere terminologică și teologică între *Tratatul despre Sfântul Duh* și anaforaua bizantină atribuită Sfântului Vasile. Nu putem ajunge mai departe cu concluziile fără a forța textele... Dar ni se pare că nicăieri în altă parte în literatura liturgică și teologică bizantină, noțiunea de „împărtășire a Sfântului Duh” nu este atestată cu asemenea intensitate și coerență cum este în cele două documente asupra cărora ne-am aplecat<sup>116</sup>.

112. 109B; p. 329; trad. rom. cit., cap. IX, p. 39.

113. 132B; p. 371; trad. rom. cit., cap. XV, p. 50-51. Cf. și *Hom. in Psalm.*, 44,7, PG 29, 405.

114. 181B; p. 471; trad. rom. cit., cap. XXVI, p. 76. Cf. și *Hom. II in jejuni-um*, PG 31, 197 și *Hom. 65 De fide*: „Așa cum soarele se dăruiește fără a se micșora diferitelor trupuri în părășie, tot așa Duhul, împărtășind tuturor harul Său, nu este nici micșorat, nici împărțit”, PG 31, 469B.

115. 184AD; p. 473-75; trad. rom. cit., cap. XXVI, p. 76,77.

116. Originalitatea incontestabilă a pnevmatologiei Sfântului Vasile contrastează, așa cum a remarcat Dom Capelle, cu fidelitatea împrumuturilor sale

## D

## ECLEZIOLOGIA MIJLOCIRII

Structura intercesiunii<sup>117</sup>

Amprenta personală a redactorului, grija sa pastorală se manifestă cel mai deplin în Intercesiune; o întreagă ecleziologie se desprinde din această ultimă parte a anaforalei, ecleziologie întemeiată în mod extrem de echilibrat pe anafora cu structură treimică și decurgând în chipul cel mai direct și intim din epicleza și pnevmatologia Sfântului Vasile.

Anafora vasiliană alexandrină este deosebit de succintă în rugăciunea de mijlocire. Epicleza este urmată de o rugăciune, astfel încât comuniunea (*participandi*, Lanne, p. 20) să aibă loc în vederea sfințirii sufletului și trupului, „pentru ca astfel să fim un singur trup și un singur duh și să fim părtași împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție”<sup>118</sup>. Urmează mijlocirea pentru sfânta Biserică, una, sobornicească și apostolească, pentru ca Dumnezeu să „o împace pe dânsa”. Apoi, preotul se roagă pentru episcop și pentru coliturghisitori, ca „drept să învețe cuvântul adevărului Tău și să pască turma în pace”. Pomenește apoi tot cinul preoțesc, pe cei ce petrec în feciorie, pe cei care viețuiesc în acele locuri, se roagă

hristologice de la Sfântul Atanasie (op. cit., p. 55-56). La rândul său, influența Sfântului Vasile se poate observa la Didim, ale cărui împrumuturi literare, de la *De Trinitate* la *De Spiritu Sancto* vasilian, sunt binecunoscute: „Sfântul Duh împărtășește (*koinônia*) cu Tatăl și cu Fiul, o dumnezeire, o slavă, o domnie”, PG 39, 349A. „Cei care se împărtășesc de Sfântul Duh (*koinonountes*), adică cei care sunt vrednici să fie sfințiți și îndreptați și luminați de El, sunt numiți „părtașii” (*metochoi*) ai Duhului Sfânt (Ev. 6,4)...”, PG 39, 525; cf. 529A, 549, 552, 569, 688, 744. De asemenea, paralelisme certe se regăsesc în a XVI-a *Cateheză mistagogică* a lui Teodor de Mopsuestia.

117. Studiile fundamentale ale lui Dom Engberding privind intercesiunile bizantine nu ne-au fost decât parțial accesibile și merită o atenție deosebită.

118. Doresse și Lanne, p. 21-23.

pentru vremuri bine întocmite și roade îmbelșugate, pentru cei ce aduc daruri. Întreagă Biserica pământească este astfel pomenită. Apoi, preotul pomeneste Biserica cerească, diferitele cinuri ale sfinților și „mai ales pe mărita Stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria”. Urmează pomenirea celor mai dinainte adormiți. Anaforaua din VA se încheie cu o rugăciune pentru Împărăția cerurilor, în pacea dumnezeiască prin Hristos și Sfântul Duh, cu o interesantă expresie trinitară cu iz arhaic, caracteristică anaforaletor egiptene, care amintește de formula trinitară de încheiere din Tradiția Apostolică a lui Ipolit al Romei: „Tatăl întru Fiul, Fiul întru Tatăl (Ioan 10, 38) cu Sfântul Duh într-una sfântă și sobornicească Biserică”<sup>119</sup>.

La sfârșit, urmează rugăciunea care introduce „Tatăl nostru”. Ecleziologia este cea primară, fără nici o aluzie la tulburările Bisericii, la persecuțiile și încercările care o vor zguduia în timpul conflictelor ariene din secolul al IV-lea.

Structura rugăciunii de intercesiune din VB nu corespunde în întregime celei din VA, căci sfinții și cei adormiți sunt pomeniți înaintea celor vii, și nu după aceștia, ca în VA. În VB, Biserica cerească precede pe cea a celor vii. Ordinea este mai sistematică. Enumerarea sfinților o reia aproape la fel pe cea din VA<sup>120</sup>. Enumerarea celor adormiți este mai colorată. Rugăciu-

119. Cf. fragmentele sahidice din *Grand Euchologe du Monastère Blanc*: anaforă necunoscută apropiată de liturgia greco-siriană a Sfântului Iacob, sfârșit al anaforei Sfântului Matei, fragmente de la Cairo și de la Biblioteca Națională din Paris. Ed. Dom E. Lanne, în *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fasc. II, Paris, 1958, pp. 344-45, 309, 367, 386. Această formulă a fost înlocuită la martorii ulteriori prin formula care slăvește Numele lui Dumnezeu inspirată din cea a Liturghiei bizantine. Un interesant pasaj al lui Tertulian poate fi apropiat de această formulă: „Întrucât (în botez) mărturia credinței ca garanție a mântuirii are drept chezași cele Trei Persoane, în mod necesar, este adăugată mențiunea Bisericii. Căci acolo unde sunt cei Trei, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, acolo este și Biserica, care este Trupul celor Trei (*quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi Ecclesia quae trium corpus est*”, *De bapt.*, VI, 1-2; SC 17, p. 75.

120. Să menționăm totuși distincția din VB între *propateres* (strămoși) și *pateres* (părinți), pe care VA o ignora și care dovedește o conștientizare aprofun-



nea pentru Biserica pământească este însă cea care-i îngăduie redactorului capadocian să integreze toate nevoile, toate treptele, vârstele și situațiile concrete în marea rugăciune pentru unitate și comuniune, cimentată de legăturile de iubire ale Sfântului Duh. Nu este locul aici să reproducem această bogată descriere a Bisericii din rugăciunea bizantină de intercesiune și, de altfel, ea este destul de cunoscută. În comparație cu VA, este foarte elaborată, dar ar fi greu de spus dacă este vorba de amprenta originală a inspirației personale a Sfântului Vasile însuși. Alte anaforele conțin și ele intercesiuni tot atât de amănunțite și nu ne stă în putință să întreprindem un studiu comparat al intercesiunilor euharistice din Biserica primară. Inversarea ordinii cererilor din VB (sfinți, adormiți, vii) nu-i este nici ea caracteristică, dar demonstrează totuși o sistematizare crescândă în plan ecleziologic.

Anumite trăsături comune redactării vasiliene bizantine a intercesiunii și scrierilor Sfântului Vasile merită semnalate în cadrul acestui studiu, fără pretenția de a epuiza un subiect foarte vast: împăcarea și unitatea Bisericii prin puterea Sfântului Duh; preoția sacramentală și cea împărătească; cinuri monahale și asceți; dimensiunile cosmice și universale ale intercesiunii.

Ne vom mărgini acum la obiectul primordial și central al intercesiunii, care decurge în mod organic din epicleză, și anume, unitatea Bisericii în Sfântul Duh.

### Unitatea Bisericii în Sfântul Duh

După cum remarca IPS Mitropolit Nicolae Corneanu, „în afară de Sfântul Atanasie, nimeni n-a resimțit mai dureros drama Bisericii și nici n-a luptat mai cu curaj pentru a o înde-

dată a sensului Vechiului Legământ și al pedagogiei sale, care se potrivește foarte bine cu teologia biblică a Sfântului Vasile.

părta, ca Sfântul Vasile, neobositul păstor al Cezareii Capadochiei, în timpul celei de a 8-a decade a secolului al IV-lea<sup>121</sup>.

În nenumărate rânduri, atât în *Tratatul despre Sfântul Duh*, cât și în *Scrisorile* sale, Sfântul Vasile a descris pe larg necazurile Bisericii și și-a dat frâu liber durerii. După înfrângerea arianismului în faza sa hristologică, acesta avea să reînvie cu mai multă violență ca oricând în negarea dumnezeirii Sfântului Duh. Cel care este legătura de dragoste și de comuniune între Biserici, Cel care este înainte de toate chezașul împăcării omenirii cu Tatăl, tocmai Acela, Duhul unității, devine prilej al discordiei și obiect al ereziei. Ultimul capitol din *Tratatul despre Sfântul Duh* este cel în care arhiepiscopul Cezareii descrie în chipul cel mai impresionant încercările prin care trec Bisericiile răsăritene. El aseamănă situația prezentă cu o bătaie navală, pe o mare furtunoasă<sup>122</sup>: „Această agitație a Bisericilor nu este mai rea decât orice furtună pe mare? (...) Biserici întregi au pierit lovindu-se de momelile ereticilor ca de niște stânci (...) Iubirea s-a răcit peste tot și buna înțelegere a dispărut, iar armoniei i se ignoră chiar numele (...) Un întuneric apăsător și sumbru s-a așternut peste Biserici”<sup>123</sup>.

Episcopilor din Apus le scrie astfel: „Biserica este strâmtorată, prea cinstiți frați, și în urma loviturilor neîncetate ale vrăjmașilor stă să se scufunde ca o corabie izbită și dintr-o

121. „Les efforts de Saint Basile pour l'unité de l'Église”, documente ale Grupului de Studii Patristice al Comisiei Credință și Constituție, oct. 1963, p. 1, în *Verbum Caro* 90 (1969), p. 43-67 (aici p. 43).

122. Sfântul Vasile compară frecvent starea Bisericii cu cea a mării, furtunoasă sau potolită: „Dacă marea este frumoasă și merită laudele dumnezeiești, spune el în a IV-a *Omilie la Hexaïmeron*, în care descrie crearea apelor și a uscatului, cu atât este mai frumoasă această adunare, în care tumultul glasurilor amestecate, asemănător celui al valului care se sparge la mal, se înalță în mijlocul rugăciunilor pe care le aducem lui Dumnezeu” (PG 29,93C).

123. Cap. 30, PG 32, 212A-217C; trad. fr. cit., p.521-31; trad. rom. cit., p.90-92.

parte și din alta de valurile potrivnice ale mării înfuriate, afară poate dacă bunătatea lui Dumnezeu nu ne va cerceta. După cum, dar, pacea și unirea din Biserica voastră le socotim ca și cum ar fi și ale noastre, tot așa vă rugăm să arătați și voi înțelegere față de dezbinările de la noi și să nu vă depărtați de noi pe motivul distanțării geografice dintre noi, ci, dimpotrivă, întrucât suntem uniți *prin legătura Duhului*, să ne primiți în armonia (*symphônian*) unui singur trup<sup>124</sup>.

Iar lui Petru al Alexandriei: „În schimb, adevărata dragoste e un dar al Duhului Sfânt, care unește laolaltă până și cele depărtate spațial<sup>125</sup>.

După ce, în capitolul 16 al *Tratatului despre Sfântul Duh*, a arătat cum păstrează Sfântul Duh, prin împărtășirea Sa, cele îngerilor și ierarhiile arhanghelilor în ființă și în armonie<sup>126</sup>, Sfântul Vasile trece pe scurt la organizarea Bisericii: „Nu se săvârșește (aceasta) în mod evident și incontestabil prin Duhul? Pentru că Acesta, zice Scriptura (I Cor. 12, 28), a dat Bisericii în primul rând apostoli, în al doilea rând profeți, în al treilea rând pe cei cu darul minunilor, apoi pe cei cu darul tămăduirilor, al cârmuitorilor, binefăcătorilor și cu darul vorbirii în limbi. Această ordine a fost stabilită după darurile Duhului<sup>127</sup>.

Iar în capitolul 26, pe care deja l-am menționat în legătură cu indiciile pnevmatologiei euharistice, Sfântul Vasile reia acest pasaj din Sfântul Pavel cu privire la mădulele Trupului lui Hristos: „Toate membrele alcătuiesc împreună Trupul lui Hristos, în unitatea Duhului, și își trimit reciproc folosul din harisme. Pentru că Dumnezeu a pus mădulele în trup, pe fie-

124. Ep. 90, PG 32, 473; Courtonne, I, p.195; trad. rom. PSB 12, p. 263; cf. și Ep. 242, Către apuseni, PG 32, 900 și *Hom. de iudicio*, PG 31, 653s.u.

125. Ep. 133, PG 32,569B; Courtonne, II, p. 47; trad. rom. cit., p. 317.

126. PG 32, 137B; trad. fr. cit., p. 383; trad. rom. cit., p.53.

127. *Ibid.*, 141A; trad. fr. cit., p. 387; trad. rom. cit., p.55.

care dintre ele cum a voit. Membrele se îngrijesc de binele comun, dat fiind că între ele există simpatie (*sympatheia*), în virtutea unității lor spirituale (*pneumatikê koinônia*). De aceea, dacă suferă un mădular, suferă toate mădulele, iar dacă este slăvit un mădular, se bucură toate mădulele. Și după cum părțile se unesc într-un tot, la fel și noi ca persoane suntem uniți în Duhul, pentru că noi toți, ca un singur trup, am fost botezați într-un singur Duh<sup>128</sup>.

Episcopului Sofronie îi scrie: „Cel dintâi rod al Duhului este dragostea (...) Și ce ar putea fi mai prețios pentru noi în starea actuală a lucrurilor când, din pricina înmulțirii nedreptăților, dragostea multora s-a răcit? Nimic nu-i atât de rar azi ca înțelegerea creștinească dintre frați, ca un cuvânt pașnic ori ca o comuniune spirituală (*pneumatikê koinônia*)”<sup>129</sup>.

Biserica este concepută de Sfântul Vasile ca o fraternitate (*adelphotês*) și o comunitate de iubire, condusă și inspirată de Duhul Sfânt: „Prin bogăția harului pe care Duhul Sfânt ni l-a dat (...) înfloreau Bisericele lui Dumnezeu fiindcă erau înrădăcinate în credință, în unire și în dragoste ca niște mădule diferite care se potrivesc atât de desăvârșit laolaltă încât parcă formează un singur trup”<sup>130</sup>.

Legătura dintre Biserică și creație nu este exterioară, nici inspirată de simple imagini ale retoricii: „Dumnezeu a legat lumea strâns la un loc, prin legăturile unei prietenii (*phillias*) de nezdruccinat, într-o asemenea comuniune și armonie (*koinônian kai harmônian*), încât ființele cele mai îndepărtate unele de altele, din punctul de vedere al locului pe care-l ocupă, par unite prin aceeași simpatie”<sup>131</sup>. Sunt legăturile străvechii iu-

128. PG 32,181AB; trad. fr. cit., p. 469-71; trad. rom. cit., p.76.

129. Ep. 172, PG 32,645; Courtonne, II, p. 107; trad. rom. cit., p. 363. Cf. și Ep. 65, PG 32, 421; Courtonne, I, p. 155.

130. Ep. 164, PG 32, 636; Courtonne, II, p.97-98; trad. rom. cit. p.356.

131. Hom. III sur l'Hexaéméron, PG 29, 33A; SC 26, p.148.

biri creștine, pe care Sfântul Vasile îndeamnă să o reînnoim, pentru a aduce pacea în Biserică: „Căci dacă mădularele trupului nu pot trăi despărțite, nici creștinii nu pot”<sup>132</sup>.

„Unitatea, spune IPS Mitropolit Nicolae al Banatului, comentând gândirea Sfântului Vasile, unitatea, care este o lege a naturii și a voii libere,... trebuie să aibă drept model unitatea Bisericii primare care, la rândul său, se conforma unității creației”<sup>133</sup>. Același Duh al lui Dumnezeu este Cel care conferă lumii și oamenilor armonie și coeziune și care constituie însuși sufletul sau respirația Bisericii lui Hristos. Organizarea Bisericii este deci lucrarea Duhului lui Hristos și este rodul prezenței Sale în Biserică începând din ziua Cincizecimii<sup>134</sup>.

Este timpul să întrerupem această descriere a eclesiologiei Sfântului Vasile pentru a reține aici doar raportul său intim și organic cu teologia sa despre Sfântul Duh. Anaforaua bizantină a Sfântului Vasile reflectă aceeași grijă pastorală, aceeași preocupare pentru buna înțelegere și pacea în Biserică. Unitatea însăși a Bisericii, „împărtășirea” credincioșilor întru același Duh Sfânt, prin împărtășirea din aceeași pâine și din același potir, pline de Duh Sfânt, își au originea în mod primordial în epicleza sfințirii euharistice.

„Iar pe noi toți, spune anaforaua bizantină a Sfântului Vasile, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh (...) ca să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții care din veac au bineplăcut Ție (...) Pomenește, Doamne, Sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică cea de la o margine până la

132. *Ep. 203*, PG 32, 741; Courtonne, II, p.170; cf. și *Ep. 70* și 128, PG 32, 433B și 557 A; Courtonne I, p.164 și II, p. 139.

133. *Op. cit.*, p.20.

134. Cf. I. Karmiris, *L'ecclésiologie de Basile le Grand*, Atena, 1958, p. 8-12 (în grecește); D. M. Nothomb, „Charité et unité”, in *Proche-Orient Chrétien* IV (1954), p. 309-321 și V, p. 3-13.

cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu scump sângele Hristosului Tău, și o împacă pe dânsa (...), pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i unește cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică (...) Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor, potolește întărâtările păgânilor (...) cu puterea Sfântului Tău Duh, pacea Ta și dragostea Ta dăruiește-ne-o nouă, Doamne, Dumnezeuul nostru (...) și ne dă nouă cu o gură și o inimă a slăvi și a cânta prea cinstitul și de mare cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh..."

Aceste extrase din rugăciunea de mijlocire din anafora bizantină a Sfântului Vasile alcătuiesc un fel de refren, o rugăciune de implorare adresată Tatălui, o neîncetată epicleză de unitate a Bisericii lui Hristos, prin puterea și împărtășirea Sfântului Duh. Anafora se încheie cu slăvirea Preasfintei Treimi de către Biserică, fiind pecetluită cu *Amin*-ul comunității, și se împlinește în comuniunea euharistică.

Aceasta este dimensiunea euharistică a operei teologice și pastorale a Sfântului Vasile. Fără ea, nu este cu putință nici să-i interpretăm gândirea, nici să recunoaștem geniul propriu al marelui capadocian, nici să regăsim izvorul profund al inspirației sale teologice, taina euharistică, în care Biserica aduce slavă Preasfintei Treimi, Tatălui, întru Fiul, prin și împreună cu Sfântul Duh.

## X

# PREZENȚĂ REALĂ ȘI COMUNIUNE EUHARISTICĂ

## ÎN TEOLOGIA CLASICĂ

Obiectul acestui studiu este de a încerca să precizeze relația teologică existentă între cele două momente culminante ale tainei euharistice: pe de o parte, sfințirea și prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos și, pe de alta, împărtășirea adunării euharistice cu Domnul proslăvit, prezent în chip tainic în puterea Sfântului Duh. Teologia clasică, atât cea răsăriteană cât și cea apuseană, a scos în evidență cu precădere prefacerea elementelor euharistice în Trupul și Sângele Domnului. Disputa dintre Apus și Răsărit s-a situat, până la sfârșitul perioadei „presinodale”, mai mult în jurul momentului prefacerii darurilor, anume dacă în timpul cuvintelor de instituire ori în timpul epiclezei, decât al obiectului însuși al acestei prefaceri. Mai mult, față de teologia latină a „transsubstanțierii”, teologia ortodoxă, cu tot accentul pus pe rolul hotărâtor al Sfântului Duh în epicleză, părea a se retrage într-o atitudine de tăcere în fața tainei negrăite a prefacerii - *metabolê* - euharistice, ascunzând astfel o incapacitate pretins „arhaizantă” de speculație teologică în fața uneia din cele mai actuale taine ale credinței noastre.

Astfel, unul din cercetătorii școlii teologice ortodoxe, Frank Gavin, scrie în legătură cu aceasta: „Acest agnosticism reverențial (cu privire la modul prefacerii euharistice, n. B.B.) este caracteristica autorilor în general, începând cu Sfântul Ioan

Damaschinul, care spune că modul prefacerii nu poate fi cercetat (*Expunere a credinței ortodoxe*, IV, 13), până la teologii ortodocși care, în zilele noastre, preiau această părere<sup>1</sup>.

Problematica manualelor de teologie dogmatică, atât ru-sești cât și grecești, se situează întotdeauna în jurul tainei Euharistiei ca taină a prezenței reale a lui Iisus Hristos ca jertfă de ispășire adusă lui Dumnezeu pentru cei vii și pentru cei morți, ca o continuare și o actualizare a jertfei de pe Golgota<sup>2</sup>.

În acest sens, teologia dogmatică tradițională pune întrebări precise istoriei cultului creștin și interpretează textele liturgiilor vechi și scrierile Sfinților Părinți din perspectiva foarte limitată și precisă a acestor întrebări: 1) prezența reală a lui Hristos în darurile de pâine și vin sfințite; 2) aspectul de jertfă al Euharistiei; 3) însușirea roadelor acestei jertfe prin împărtășanie; 4) instituirea Euharistiei de către Hristos la Cina cea de Taină; 5) rolul Sfântului Duh în sfințirea darurilor.

De câțiva ani, teologia Euharistiei beneficiază de convergența acestor diferite „reinnoiri” care au marcat cercetarea teologică în diferite domenii, precum cel al Bibliei, al liturghiei, al Sfinților Părinți, al spiritualității. Îndeosebi taina proprie Sfântului Duh este redescoperită în raportul său specific și multiform cu Euharistia. Printre cei mai recentți autori care au atras atenția asupra acestui raport, să-i cităm pe teologii catolici dom Th. Strotmann<sup>3</sup>, P. Lebeau<sup>4</sup>, J.M.R. Tillard<sup>5</sup>, prin-

1. F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought*, Londra, 1923, p. 330. În sprijinul acestei afirmații, F. Gavin se referă la dogmaștii greci, începând cu Andrusos, Mesolara și mai ales Dyovuniotes, subliniind însă că nu este nici o deosebire între doctrina ortodoxă și doctrina romano-catolică a transsubstanțierii, ci doar una de „temperament” (p. 336).

2. *Op. cit.*, p. 347.

3. „Pneumatologie et liturgie”, în *Vatican II: La Liturgie après Vatican II*, Paris, 1967, p. 289-314.

4. *Le vin nouveau du Royaume*, Paris-Bruges, 1966.

5. *L'Eucharistie, Pâque de l'Église*, Paris, 1964; „L'Eucharistie et le Saint Esprit”, în *Nouvelle Revue Théologique*. 90 (1968), p. 363-387.



tre teologii protestanți, pe Max Thurian<sup>6</sup> și J.-J. von Allmen<sup>7</sup>, iar printre teologii ortodocși recent, pe N. Nissiotis<sup>8</sup>, P. L'Huillier<sup>9</sup>, P. Evdokimov<sup>10</sup>, O. Clément<sup>11</sup> etc.

Să precizăm de la bun început că problema relației dintre Sfântul Duh și Euharistie depășește cu mult cadrul, pe care l-am și depășit, de altfel, al epiclezei. Această rugăciune a fost greșit înțeleasă de anumiți interpreți ai tradiției ortodoxe drept „momentul precis” al prefacerii sfintelor daruri și, prin urmare, drept cel de al doilea termen al unei alternative între cuvintele de instituire sau epicleză ca formule sfințitoare. Încă din anii '30, Pr. Serghei Bulgakov se străduise să regândească întreaga teologie a Euharistiei: „În timpul primului mileniu, scria el, în istoria Bisericii creștine, în toiul disputei hristologice, nu se pusese problema dogmei euharistice, iar Biserica își mărturisea credința în mod spontan și viu, fără explicații sau definiții (...) Strădaniile de a exprima dogma euharistică și a-i da o justificare teologică apar, ca de obicei în istoria dogmelor, atunci când își fac apariția ereziile (...) în Biserica apuseană. Răsăritul, care suportase întreaga povară a disputelor hristologice, rămânea pasiv în problema Euharistiei și era mai curând în defensivă împotriva ereziei; până acum nu și-a spus cuvântul care trebuie, totuși, spus”<sup>12</sup>.

Sprijinindu-se pe mărturiile Sfinților Părinți, Pr. Bulgakov expunea prefacerea euharistică în lumina transsubstanțierii naturale, care domnește peste întreaga creație, adică legea

6. *L'Eucharistie*, Neuchâtel și Paris, 1959.

7. *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966.

8. „Pneumatologie orthodoxe”, în *Le Saint Esprit*, Geneva, 1963, p. 85-106.

9. „Théologie de l'epiclèse”, în *Verbum Caro* 56 (1969), p. 307-320.

10. *La Prière de l'Eglise d'Orient*, Paris-Tournai, 1966.

11. „Brève introduction à la liturgie byzantine”, în *Études Théologiques et Religieuses*, 37 (1962), p. 49-63; și diverse articole în revista ortodoxă franceză *Contacts*.

12. „Dogma euharistică” (în rusă), în *Pout*, 1930, nr. 20, p. 7.

asimilării firești a unui corp de către altul prin hrană. Transsubstanțierii firești, Pr. Bulgakov îi opunea însă transsubstanțierea „suprafirească”, în care pâinea și vinul, care pot intra în alcătuirea trupului omenesc, pot aparține Trupului însuși al lui Hristos. Pâinea și vinul se preschimbă într-o realitate care nu este din lumea aceasta. Miracolul nu mai este fizic, ci metafizic, căci privește de acum Pâinea cea cerească, pâine care nu este din lumea aceasta. Pr. Serghei Bulgakov sublinia cu tărie că doctrina însăși a prezenței reale trebuie înțeleasă în perspectiva împărtășirii euharistice, și nu în cea a ritului apusean de adorare a ostiei. „Desigur, adăuga el, ne închinăm sfintelor daruri în taina împărtășaniei, căci Hristos este prezent în ele și Se dăruiește celor care sunt părtași, dar nu-L putem atinge pe Hristos și nu căutăm să-L „reținem” în împărtășania noastră”<sup>13</sup>.

În epoca noastră, în care doctrina prezenței reale a lui Hristos în Euharistie este redusă la o semnificație simbolică sau, în perspectiva unei juxtapuneri a „prezenței” lui Hristos în daruri și a „roadelor duhovnicești” ale împărtășaniei, ni se pare important: 1) să reamintim unitatea teologică a sfînțirii și a împărtășirii euharistice, aceste două aspecte ale tainei euharistice, de nedespărțit; în această perspectivă de unitate trebuie situată realitatea prezenței euharistice a Domnului. 2) să reamintim că orice prezență sacramentală și eclezială a lui Hristos este o prezență treimică și că orice comuniune cu Hristos este o comuniune de intimitate filială cu Tatăl, în Sfântul Duh. Revelația hristologică se desfășoară în dogmă și în experiența treimică, la toate nivelurile și în toate modurile „prezenței” Domnului în lume. Euharistia nu constituie deci o excepție, ci, dimpotrivă, manifestă în cel mai înalt grad realitatea vieții treimice în Biserică. 3) să arătăm, în sfârșit, că taina Euharistiei este actualizarea în Biserică a „întâlnirii” din-

tre Dumnezeu treimic și comunitatea umană renăscută prin credință în botez. Taina însăși a Euharistiei este o taină de reciprocitate, de fidelitate reciprocă, de prezență și de comuniune reciprocă între Dumnezeu și om, în acest admirabil schimb care se inaugurează la Întrupare, se înfăptuiește în Înălțare și se perpetuează în unirea euharistică. „Dumnezeu S-a făcut om, spun Părinții Bisericii, pentru ca omul să devină Dumnezeu”<sup>14</sup>. Prezența reală a lui Hristos în Euharistie ne introduce într-o nu mai puțin reală prezență întru Hristos și dumnezeiasca Treime. Atunci când Hristos este prezent la Cina euharistică, această Masă primitoare se lărgeste și ne transportă în inima ospitalității lui Dumnezeu, în cercul de iubire și de viață al Sfintei Treimi, unde, la rândul său, omul este poftit, chemat, unde pătrunde, cu teamă și iubire, în intimitatea însăși a Tatălui.

Cele trei teme de care aminteam determină cele trei părți ale acestei expuneri.

## A

### SFINȚIRE ȘI COMUNIUNE

Un studiu cuprinzător al originilor și teologiei tainelor ne arată că Euharistia nu mai poate fi izolată de contextul sacramental liturgic de ansamblu și că există în special profunde analogii și paralelisme între Euharistie și celelalte „lucrări sfințitoare”<sup>15</sup> ale Bisericii, ca de pildă sfințirea apei, a untde-

14. Sf. Atanasie, *Despre întruparea Cuvântului*, 54, PG 25, 192.

15. Acest termen ambiguu de „lucrare sfințitoare” este ales cu bună știință, pentru a nu limita studierea unei evoluții vii prin alegerea unei distincții dogmatice ulterioare între „sacramente” și „sacramentale”; a se vedea în acest sens N. Afanasiev, „Sacramente și sacramentale”, (în rusă), în *La Pensée Orthodoxe*, 8, Paris, 1951, și B. Bobrinskoy, „Les sacramentaux dans l'Église Orthodoxe”, în *Le Messenger Orthodoxe*, Paris, 1964, nr. 27-28, p. 50-56.

lemnului etc. Aș dori să propun chiar rânduiala baptismală a binecuvântării apei ca punct de plecare pentru aceste reflexii asupra sfințirii și comuniunii.

Rânduiala binecuvântării apei datează din timpuri străvechi. Tertulian este primul martor, în Apus, al acestei rânduieli, căreia el pare a-i acorda o deosebită importanță, considerând-o ca esențială pentru botez și punând-o în legătură cu episodul ioaneic al scăldătoarei de la Vitezda în care cobora un înger al Domnului și tulbura apa, pentru a-i transmite astfel puterea vindecătoare<sup>16</sup>.

Această concepție a unei puteri lucrătoare comunicate apei se regăsește și în tradiția siriană, în legătură cu Ioan 3, 5, îndeosebi la Sfântul Efrem Sirul. Apa este literalmente fecundată de Duhul, primește de la El virtutea de a da naștere celor care I se aseamănă, adică celor duhovnicești: Duhul Sfânt face să rodească apa botezului așa cum făcuse roditoare și apele primordiale la Facere: „Duhul Sfânt, Care la început, Se purta deasupra lor, le-a înzestrat cu puterea de a da naștere celor duhovnicești și de a zămisli în slavă fii Tatălui”. „Porumbelul clocindu-și ouăle, trezește viața cu căldura sa; Duhul Sfânt prefigura taina botezului nostru, arătând că prin venirea aceluiași Duh dumnezeiesc, apele binecuvântate cu darul vieții vor da naștere unor fii ai lui Dumnezeu”<sup>17</sup>.

„Duhul Sfânt - se cântă și astăzi în Biserica siriană, de sărbătoarea Epifaniei, după pilda Sfântului Efrem - S-a pogorât din cele de sus pentru a zămisli și a da viață apelor. În botezul lui Ioan, S-a odihnit peste unul singur, acum însă S-a pogorât și odihnește peste toți cei care s-au născut din nou din apă”<sup>18</sup>.

16. *De baptismo* V, 5-6. O. Cullmann a arătat că acest episod de la Ioan 3, 1-19 trebuie situat în perspectiva cultică și sacramentală a celui de-al patrulea Evanghelist; cf. *Les sacrements dans l'Évangile johannique*, Paris, 1951, p. 55-57.

17. *Interpretationes in Genesim*, Opp. Syr., I, p. 117-118.

18. *Fangith* (Breviar festiv al Bisericii siriene din Antiohia), vol. III, Mossoul, 1875, p. 30,35, 275.

Această concepție despre o eficacitate proprie împărtășită elementelor create, a unei puteri pe care acestea o înglobează, o vehiculează și o transmit este foarte caracteristică simbolismului biblic, în care întreaga creație este implicată în sfințirea și mântuirea omului. Pr. J. Daniélou a arătat importanța rânduielii sfințirii apei în simbolismul inițierii baptismale<sup>19</sup>. Sfântul Chiril al Ierusalimului, Sfântul Ambrozio al Milanului, Teodor din Mopsuestia, *Constituțiile Apostolice* consideră, după cât se pare, că eficacitatea afundării baptismale depinde de sfințirea apei<sup>20</sup>.

Una dintre temele esențiale ale rugăciunilor de sfințire a apei este cea potrivit căreia aceste ape au fost sfințite de către Hristos când a coborât în Iordan și astfel au devenit receptacolul revărsării Sfântului Duh. Astfel, în *Evhologhiul lui Serapion* (secolul al IV-lea) se spune: „Așa cum, coborând în apele Iordanului, le-a sfințit, tot astfel și acum, pogorându-Se în acestea, le face sfinte și duhovnicești”<sup>21</sup>.

Acest aspect mi se pare extrem de important pentru înțelegerea teologică a binecuvântării baptismale a apelor; această binecuvântare se face în legătură cu botezul lui Hristos în Iordan, dar și acest botez este, el însuși, o anticipare simbolică a tainei Mântuirii: moarte, îngropare, înviere și proslăvire de către Tatăl, în Duhul Sfânt. Rugăciunile de binecuvântare a apei subliniază că materia apei a fost regenerată o dată pentru totdeauna la botezul lui Iisus ca o anticipare a *triduum*-ului pascal, în care materia a fost izbăvită de tirania demonului<sup>22</sup>.

19. „Le Symbolisme des rites baptismaux”, în *Dieu Vivant* 1 (1945), p. 34-35; și *Bible et Liturgie*, Paris, 1958.

20. Chiril al Ierusalimului, *Cat. bapt.* III, 3, PG 33,429; Ambrozio al Milanului, *De Sacramentis* I.15, PL 16,422 ș.u.; Teodor din Mopsuestia, *Hom. catéchétique* XIV, ed. R. Tonneau et R. Devreesse, Vatican, 1949, p. 401-461; *Constitutions Apostoliques* VII, 43, ed. Funk, Paderborn, 1905, t. I, p. 450.

21. *Prière de consécration des eaux*, ed. Funk, op. cit., t. II, p. 450, trad. fr. în A. Hamman, *Prière des premiers chrétiens*, Paris, 1951, p. 193.

22. Cf. textele la J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, Paris, 1957.

Orice sfințire a apei va fi deci o rememorare, o aducere aminte și totodată o mărturie prin epicleză că aceeași putere sfințitoare a Sfântului Duh continuă să lucreze. Așa se explică de ce tradiția primară nu acorda rânduielii de sfințire a apei o importanță hotărâtoare, în pofida vechimii sale. *Tradiția Apostolică* a lui Ipolit al Romei nu o menționează decât în treacăt: „În clipa în care cântă cocoșul, se va face rugăciunea în primul rând asupra apei (*oretur primum super aquam*)”<sup>23</sup>. Ritualurile anterioare, *Didahia*, Iustin preferă chiar folosirea apei „vii”, adică a apei curgătoare și curate.

Printre mărturiile care păstrează tăcerea cu privire la sfințirea apei la botez trebuie menționate *Catehezele baptismale* ale Sfântului Ioan Gură de Aur. Cu toate acestea, nu se poate deduce, din tăcerea sa, că n-ar fi cunoscut epicleza de sfințire a apei. Iată textul: „După această ungere, te pune să cobori în fluviul sfânt, îngropându-l pe omul cel vechi și împreună înviind omul cel nou, înnoit după chipul Celui care l-a zidit. În acest moment, prin cuvintele preotului și prin mâna sa, are loc pogorârea Sfântului Duh și cel care iese din apă este un alt om; cu desăvârșire curățit de întinăciunea păcatelor sale, a lepădat vechiul veșmânt al păcatului și a îmbrăcat haina împărătească”<sup>24</sup>.

În această descriere, pogorârea Sfântului Duh prin cuvintele preotului și prin mâna sa pare să coincidă cu afundarea catehumenului în scaldătoarea baptismală. „Ioan Gură de Aur se gândește evident la scena botezului lui Hristos în Iordan, comentează Pr. Wenger, și la pogorârea Sfântului Duh peste Iisus”<sup>25</sup>, când pogorârea Duhului are loc în timpul (sau chiar după) afundarea lui Hristos.

23. *Tradition apostolique*, cap.23.

24. *Cat. bapt.* II, 25, ed. A. Wenger, SC 50, p.147.

25. *Ibid.*, nota 2.

Pe de altă parte, vechile descrieri ale botezului cuprinse în Actele apocrife grecești sau siriene ne arată o mare fluctuație în ceea ce privește locul și forma sfințirilor untdelemnului și apei la botez. Îndeosebi pentru untdelemn, epicleza sfințitoare, care capătă deseori o amploare extraordinară, mai considerabilă chiar decât epicleza asupra apei, această epicleză asupra untdelemnului este săvârșită chiar în punctul culminant în care untdelemnul este folosit pentru ungere, astfel încât epicleza se confundă cu formula ungerii. De asemenea, preotul invocă, uneori chiar în momentul afundării, venirea harului dumnezeiesc pentru a sfinți și a regenera atât apa, cât și pe cel botezat<sup>26</sup>. Finalitatea sfințirii materiei este deci situată în afara acesteia, în folosirea sa de către om și pentru zidirea acestuia<sup>27</sup>. Cu toate acestea, sfințirea omului nu poate face economia materiei care, pătrunsă fiind de Duhul Sfânt, este făcută transparentă harului dumnezeiesc, conlucrează la mântuire și este izbăvită de robia care a lovit cosmosul întreg.

Întorcându-ne către sfințirea euharistică, vom afla același principiu de finalitate antropologică și eclezialogică pe care-l descoperisem mai înainte. Din ce în ce mai mult mi se pare dificil de elaborat o teologie a sfințirii, sau a prezenței reale a lui Hristos în Sfintele Daruri, sau a jertfei euharistice, independent de momentul culminant al concelebrării euharistice care este împărtășirea întregii adunări.

Dacă deosebirea liturgică și teologică dintre sfințire și comuniune este veche și îndreptățită, disocierea lor în schimb

26. *Act. Syr. Thom.*, ed. Bonnet, *Acta Apocrypha*, II, 2, Leipzig, 1903.

27. Pr. Bouyer s-a străduit să arate că binecuvântările Bisericii, chiar și atunci când nu par a se referi direct la oameni, ci la lucruri, au întotdeauna ca scop adaptarea acestor lucruri la viața Trupului (tainic), astfel ca Hristos să fie totul în toate, și că încă și mai mult decât binecuvântările iudaice, cele creștine au drept scop restaurarea lucrurilor corupte de păcatul omenesc, sfințindu-ne, în tot ceea ce suntem, ca mădulare ale Trupului lui Hristos; cf. L. Bouyer, *La vie de la Liturgie*, Paris, 1956, p. 224.

nu poate fi decât nefastă și nu poate decât să conducă la acele impasuri teologice din care încercăm să ieșim astăzi: mod al prezenței reale, validitate a Euharistiei fără adunare sau a împărtășaniei numai cu unul dintre Sfintele Daruri etc.

Studiul liturghiilor vechi ne confirmă legătura organică dintre sfințire și comuniune sau, mai curând, unicitatea lucrării Sfântului Duh de sfințire a jertfei pentru adunare, dar totodată și a adunării ca Trup al lui Hristos. Vechile epicleze conțin adesea rugăciunea ca Dumnezeu să trimită Duhul Său Sfânt atât peste adunare, cât și peste darurile puse înainte la altar.

Iată, ca exemplu, epiclezele liturghiilor bizantine, a Sfântului Vasile și a Sfântului Ioan Gură de Aur:

#### Sfântul Vasile

(...) Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte (...)

#### Sfântul Ioan Gură de Aur

(...) Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste aceste Daruri ce sunt puse înainte (...)

Pr. Bouyer atrage atenția asupra faptului că pogorârea Sfântului Duh vizează în același timp și Darurile, și credincioșii. Comentând liturghia antiohiană a celor Doisprezece Apostoli, și îndeosebi formula epiclezei acesteia („Te rugăm să arăți *-apophenai-* că această pâine este trupul Hristosului Tău și acest vin, sângele Hristosului Tău”), Pr. Bouyer scrie: „Pogorârea Duhului este cerută nu pentru a face din aceste daruri trupul și sângele lui Hristos, ci pentru a arăta că sunt, producând în cei botezați toate efectele tainei”<sup>28</sup>.

Această finalitate ecleziologică și comunitară a sfințirii euharistice este foarte vizibilă în epicleza cuprinsă în Tradiția

28. *Eucharistie*, Tournai, 1966, p. 277.



Apostolică, epicleză care, mai mult chiar decât cele ale liturgiilor bizantine, are o valoare exemplară pentru restaurările liturgice moderne<sup>29</sup>: „Te rugăm să trimiți Duhul Tău cel Sfânt peste jertfa adusă de Sfânta Biserică. Pe toți cei care sunt părtași la aceasta, adunându-i, învrednicește-i să se umple de Duh Sfânt, pentru întărirea credinței lor în adevăr”<sup>30</sup>. Redescoperirea, în zilele noastre, a contextului eclezial și comunitar al sfințirii euharistice are o mare însemnătate pentru dialogul ecumenic. Se amintește astfel că finalitatea și plinătatea sfințirii pâinii și vinului, adică invocarea Sfântului Duh peste darurile aduse de adunare, se află în adunare, care, prin această Cincizecime perpetuă care este Euharistia<sup>31</sup>, se constituie în Trup și Sânge al lui Hristos.

Teologia ortodoxă a comuniunii euharistice ne confirmă această viziune. Credincioșii, spun Sfinții Părinți, devin „co-trupești” (*syssomoi*) și „co-sanguini” (*synaimoi*) cu Hristos, „hristofori”<sup>32</sup>. Așa cum scria Paul Evdokimov, „Biserica, în realitatea sa ultimă, deși nevăzută, este acest trup euharistic, trupul ceresc al lui Hristos”<sup>33</sup>.

Nicolae Cabasila a stăruit în mod deosebit asupra procesului de transformare a credincioșilor prin comuniunea euharistică, reluând astfel învățătura cea mai tradițională a îndumnezeirii prin Taine: „O! Ce taină copleșitoare! Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul și sângele Lui, una cu trupul și sângele nostru! Și atunci, cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e

29. Îndeosebi noile anaforale folosite în Biserica catolică sau Liturgia euharistică de la Taizé.

30. *Tradition Apostolique*, § 4.

31. Cf. Nicolae Cabasila, *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, cap. XXXVII, 6 și nota complementară a lui S. Salaville, intitulată „La Pentecôte eucharistique”, în SC 4 bis.

32. Chiril al Ierusalimului, *Cat. myst.* IV, 3, SC 126, p. 137.

33. *Op. cit.* p.67.

stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dărză voința noastră, dacă însuși Domnul o mână și cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuși se revarsă peste el!"<sup>34</sup>.

Prin această izbucnire a lui Hristos în noi, prefacerea este deplină, omenitatea este atrasă de puterea lui Dumnezeu, fiind făcută la propriu suprafirească: „O putere mai mare când întâlnește pe una mai mică n-o mai lasă să rămână așa cum a fost: fierul pus în foc nu mai are nimic din fier (...) Așadar, este limpede că atunci când Hristos Se revarsă în sufletele noastre și Se face una cu ele, noi ne-am schimbat, ne-am făcut asemenea Lui, întocmai cum se întâmplă cu o picătură de apă când cade într-un vas uriaș plin de untdelemn bine mirositor"<sup>35</sup>.

Prin împărtășanie frecventă, Hristos „umple toată casa sufletului nostru. Și apoi, noi nu ne cuminecăm cu vreo bună-tate de a Lui și nici nu ne împărtășim cu vreo rază sau vreo strălucire din discul Soarelui dumnezeiesc, ci din însuși discul acesta, așa încât îl facem să locuiască în noi, să ne pătrundă până în măduvă și în măduarele noastre, ba chiar să nu mai formăm decât unul și același trup împreună (...); trupul, sufletul și toate puterile noastre se înduhovnesc, atunci însemnează că trup se unește cu trup, sânge cu sânge și suflet cu suflet"<sup>36</sup>.

Biserica și Euharistia nu pot fi deci despărțite, constituind o unică taină, iar actul liturgic al împărtășaniei ne dezvăluie corelația care există între ele: „Dacă ar putea cineva să cuprindă cu privirea (Biserica lui Hristos), n-ar vedea decât însuși Trupul Domnului, prin aceea că e unită cu El și că se împărtășește din Trupul Lui"<sup>37</sup>.

34. *Despre viața în Hristos*, PG 150, 585; SC 355, p. 271; trad. rom. cit., p. 195.

35. *Ibid.*, c. 593; p. 289; trad. rom. cit., p. 201-202.

36. *Ibid.*, c. 584; p. 269; trad. rom. cit., p. 195.

37. *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*, p. 203-204; trad. rom. cit., p. 87.

În fond, soluționarea acestei probleme a raporturilor dintre sfințire și comuniune (sau afundare, sau ungere) privește întreaga teologie, în special semnificația însăși a creatului, a materiei. Realitatea însăși a simbolismului este în joc. „Cosmologia este subordonată antropologiei”, scrie Olivier Clément<sup>38</sup>, dar Biserica este locul în care creația este asumată, în care redevine transparentă la lumina dumnezeiească și se redescoperă în slujba omului. Afirmarea însă a acestei finalități antropologice și ecleziale a cosmosului sau subordona-rea acestuia tainei omului nu înseamnă cătuși de puțin o negare a materiei sau disprețuirea acesteia.

„Venirea Duhului, scrie și J.-J. von Allmen, este invocată nu numai pentru cei botezați, adunați pentru ospăț, ci și peste darurile acestora, astfel ca hrana pe care o vor primi cu mulțumire să nu fie acest trup care nu folosește la nimic (Ioan 6, 63), ci să fie pentru ei... mâncare și băutură *duhovnicești* (cf. I Cor. 10, 31), pătrunse de Duhul și deci de prezența Împărăției; pâinea și vinul nu trebuie să se poticnească, ca să zic așa, în pragul Împărăției, căci Domnul le-a ales ca merinde din care ne îngăduie încă de pe acum să gustăm și să vedem că bun este Domnul”<sup>39</sup>.

În taina euharistică, sfințirea darurilor și sfințirea credincioșilor se situează deci într-o relație reciprocă - neamestecată, dar și neîmpărțită. Confundarea lor, în doctrina zwingliană, va duce la o diminuare a valorii proprii a darurilor, nemaifiind luate „în serios” ca semne și expresii privilegiate ale anamnezei istoriei mântuirii, ca expresii ale jertfei și ale vieții celei noi în comunitatea eclezială.

Disocierea lor în teologia medievală a dus, în schimb, la o „substantificare” a darurilor euharistice, înlesnind astfel o ten-

38. „Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe”, în *Contacts* 59-60 (1967), p. 255, reluat în *Le Christ, Terre des vivants. Essays théologiques*, SO 17, Bellefontaine, 1976, p. 80.

39. *Op. cit.* p. 33.

dință de adorare a acestora și o subiectivizare și o individualizare a comuniunii euharistice, privită mai curând ca rod al Tainei Euharistiei decât ca punct culminant și împlinire a Euharistiei comunității.

Un studiu amănunțit al tradiției latine prescolastice, care să ajungă până la Fericitul Augustin, ne-ar îngădui să regăsim originea alunecării progresive a tradiției ulterioare către o disociere între sfințire și comuniune. Pnevmatologia augustiniană, care posedă o considerabilă dimensiune eclezială, pare a fi avut puține legături cu teologia sfințirii euharistice. Într-o comunicare la Congresul Augustinian din 1954, mgr. G. Philips a arătat că în descrierea împărtășirii harului lui Hristos de către Duhul Sfânt, Augustin a recurs „mai mult la categoriile morale și ascetice decât la procesul fizico-mistic imaginat de Greci”: „În sufletele noastre, Duhul lucrează personal, după ce a acționat asupra omenității lui Iisus, dar lucrarea Sa nu trece propriu-zis prin această omenitate. Întruparea este cu mult mai mult antecedentul decât adevărata cauză instrumentală, Duhul care sălășluiește în plinătatea Sa în Cap, Se împărtășește apoi mădulelor, sub influența morală a Capului... O cercetare sistematică a învățăturii sale sacramentale, a viziunii sale asupra Euharistiei, asupra minunilor și tainelor Domnului ne-ar duce la aceleași concluzii... Cauzalitatea tainelor, la Fericitul Augustin, rămâne prea aproape de incidentalism, chiar dacă scolastici i-au invocat autoritatea pentru a impune recunoașterea adevăratelor „cauze” ale harului în semnele rituale. Aceeași mentalitate generală l-a împiedicat pe acest mare geniu să pună pe deplin în valoare prezența ființială a trupului lui Iisus în darurile sfințite. De la bun început, gândirea sa se îndreaptă către efectul ulterior: unitatea tuturor mădulelor în comuniunea eclezială”<sup>40</sup>.

40. „L'influence du Christ - Chef sur Son Corps mystique suivant S. Augustin”, în *Augustinus Magister*, Paris, 1954, t. 2, p. 813-14.

## B

## EUHARISTIE ȘI COMUNIUNE TRINITARĂ

Evenimentul Cincizecimii nu se mărginește la o prezență „duhovnicească”, „în duh” a Domnului proslăvit în Biserica Sa, ci reprezintă venirea „iconomiei Sfântului Duh”, adică a prezenței personale a Mângâietorului, Duhul adevărului, pe Care Tatăl Îl trimite în numele lui Iisus (Ioan 14, 16 și 26), pe Care Iisus Îl trimite El Însuși din partea Tatălui (Ioan 15, 26). Venirea Sfântului Duh nu are deci un caracter subordonat și doar funcțional în raport cu lucrarea lui Hristos. Duhul este prezent în persoană și lucrează în Biserică, pe care o face conformă lui Hristos<sup>41</sup>.

Dacă vorbim despre „iconomia Sfântului Duh”, deosebind-o de „iconomia Fiului”<sup>42</sup>, nu înseamnă că disociem sau opunem aceste două iconomii. Timpul Duhului nu urmează timpului lui Hristos, ci constituie împlinirea și încununarea acestuia. Întreaga Biserică se află în timpul Cincizecimii, dar Duhul Cincizecimii este atât agentul prezenței permanente a Domnului în Biserica Sa, cât și rodul și darul permanent al lui Hristos înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui. Aceste două aspecte ale Cincizecimii și, prin urmare, ale întregii sacramentalități a Bisericii, trebuie avute constant în vedere și în nici un caz confundate: pe de o parte, Sfântul Duh dă mărturie despre Hristos, ne îngăduie să-L chemăm, Îl face prezent, ne face asemenea Lui; pe de altă parte, Hristos ne trimite Duhul Sfânt, roagă pe Tatăl să dăruiască Duhul.

41. Cf. B. Bobrinskoy, „Le Saint Esprit dans la Liturgie”, în *Studia Liturgica*, I (1962), p. 47-60.

42. Această distincție a fost dezvoltată în sistemul teologic al lui Vladimir Lossky, cât se poate de consecvent, în teologia sa trinitară, în soteriologia și doctrina sa despre Biserică. Cf. îndeosebi lucrarea sa clasică *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Aubier, Paris, 1944.

În această dublă perspectivă, prezența și împărtășirea Sfântului Duh dobândesc o însemnătate cu totul deosebită în taina euharistică. Aici, credinciosul este făcut părtaș la viața treimică. Prezența lui Hristos și prezența Duhului sunt simultane și în același timp diferite, necontopindu-se într-o prezență a firii dumnezeiești, cu care credinciosul s-ar uni cumva direct.

Prezența lui Hristos s-ar putea exprima prin noțiunile de identificare și transfigurare. Pâinea și vinul, sfințite prin invocare, *devin și sunt* de acum înainte trupul și sângele lui Hristos proslăvit, „sunt nu atât transsubstanțiate, cât transfigurate”, spune Olivier Clément<sup>43</sup>. Nu pierde nimic, am zice noi, din substanța lor pământească și creată, dar aceasta se eliberează de „neutralitatea” sa insensibilă și opacă, devenind capabilă să fie de acum înainte și merinde de viață.

La rândul său, adunarea euharistică *devine și este* de acum înainte, din Euharistie în Euharistie, trup și sânge al lui Hristos; omul își realizează vocația sa primordială și ultimă de a fi co-trupesc și co-sanguin cu Hristos cel înviat. De la Sfântul Pavel, prin Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin, la Nicolae Cabasila, toată eclesiologia creștină este situată în viziunea „Hristosului total, Cap și Trup”, a cărui trăire ne este împărtășită de Euharistie la cel mai înalt nivel de intensitate<sup>44</sup>.

Prezența euharistică a Sfântului Duh și lucrarea Sa nu sunt mai puțin reale decât cele ale lui Hristos, dar ele sunt diferite și cer astfel un alt limbaj pentru a vorbi despre ele. Chiar în lipsa unor referiri explicite la persoana Sfântului Duh, însăși

43. Op. cit. în *Contacts*, p. 289, Bellefontaine, p. 118.

44. Această excepțională intuiție hristologică a Fericitului Augustin cu privire la Biserică, a fost reluată în zilele noastre în teologia ortodoxă de către Pr.G.Florovsky, în importantul său studiu despre Biserică „*Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église*”, în *La Sainte Église Universelle*, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 9-57. A se vedea în legătură cu acest subiect analiza făcută eclesiologiei Pr. Florovsky de către Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'Église: un théologien contemporain*, G. Florovsky, Paris, 1968.

prezența Sa în lucrarea liturgică și în lauda neîncetată a Bisericii este cea care le realizează, le face reale, le situează în planul duhovnicesc al Duhului, împlinește și încheie acest cult, „această închinare în duh și în adevăr”; astfel, în Duhul, cultul, tainele își dobândesc adevărata lor funcție, unica lor rațiune de a fi, care este cea de a-l conduce pe om la cunoașterea Prea Sfintei Treimi, în iluminare și unire îndumnezeitoare.

Este evident că tradiția răsăriteană primară a formulat de timpuriu în cultul și în teologia sa experiența fundamentală și certitudinea iconomiei Sfântului Duh în Euharistie. Potrivit acestei tradiții, rolul Sfântului Duh nu se mărginea la „a lucra” prezența reală a lui Hristos în sfintele Daruri. Pentru a exprima realitatea profunde transformări a credincioșilor prin Duhul Sfânt în Euharistie, aceasta a dezvoltat, mai ales începând de la Sfântul Vasile al Cezareii, teologia de „împărtășire a Sfântului Duh”<sup>45</sup>. Noțiunea de „împărtășire a Sfântului Duh” își are originea în teologia paulină (I Cor. 13, 13) și după Sfântul Irineu, Sfântul Vasile este cel care i-a dat întreaga amploare: el exprimă odată cu aceasta deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, deplina Sa dumnezeire, evitând însă, în același timp, folosirea acestor termeni; pe de altă parte, aplică noțiunea de „împărtășire a Sfântului Duh” întregii pronii a Duhului pe lângă îngeri, oameni și întreaga zidire. Împărtășirea Sfântului Duh va fi, deci, o participare reală la viața lui Dumnezeu, prin împărtășirea cu Duhul Sfânt, care ne face duhovnicești, are loc „restabilirea în paradis, ridicarea în împărăția cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, împărtășirea de harul lui Hristos, viețuirea ca fii ai luminii, părtășia la slava veșnică”<sup>46</sup>.

45. Pentru mai multe amănunte a se vedea mai sus, cap. IX, „Liturgie și ecleziologie trinitară la Sfântul Vasile”.

46. *De Spiritu Sancto*, XV, PG 32, 132; trad. fr. SC 17 bis, p. 371; trad. rom. PSB 12, p. 50.

Anafora și rugăciunile euharistice ale Sfântului Ioan Gură de Aur vor prelua această noțiune, fără a-i da însă același relief exclusiv față de celelalte roade ale comuniunii. Dacă pentru Sfântul Vasile „împărtășirea Sfântului Duh” este singura roadă a Euharistiei, cea care exprimă și cuprinde toate darurile harului dumnezeiesc, cea care rezumă toată opera Întrupării, Sfântul Ioan Gură de Aur enumeră roadele Euharistiei, printre care se află de asemenea „împărtășirea Sfântului Duh”. Iată încheierea epiclezei sale sfințitoare: „(...) Pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției cerurilor, spre îndrăznirea cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă”.

Tradiția euharistică antiohiană, din care provine anafora Sfântului Ioan Gură de Aur, a fost deosebit de sensibilă la acest aspect pnevmatologic al Euharistiei. Pentru Narsai (secolul al V-lea), Euharistia este merindea Duhului: „Odată năsuți la botez, cei botezați se adapă din Duhul”<sup>47</sup>.

Potrivit Sfântului Efrem, Iisus „a numit pâinea Trupul Său cel viu și l-a umplut de Sine Însuși și de Duhul... Luați, mâncați cu credință, neîndoindu-vă că este Trupul Meu, iar cel ce mănâncă cu credință, mănâncă foc și Duh... mâncați toți, mâncați astfel Sfântul Duh, căci cu adevărat este Trupul Meu”<sup>48</sup>.

Pentru Teodor de Mopsuestia, hrana euharistică este „sfântă și nemuritoare, pentru că este Trupul și Sângele Domnului nostru și este plină de sfințenie, întrucât Duhul Sfânt sălășluiește în ea”<sup>49</sup>.

Din tradiția siriană, tema plenitudinii și cea a căldurii Duhului (Rom. 12,11 și I Tes. 5,19) a trecut în omiliile pascale și

47. *Hom. XXI*, trad. fr. Ph. Gignoux, în *Initiation chrétienne* (col. *Lettres chrétiennes*, nr.7), Paris, 1963, p.25.

48. *Sermon sur la Semaine Sainte, Ephraemi Opera*, ed. Lamy, I, p. 415 ș.u.

49. *Cat. myst.* VI.



liturgice ale tradiției alexandrine (Ps.-Origen, Chiril), capado-ciene (Grigorie de Nazianz) și, în sfârșit, în liturghiile bizantine, unde ritul „zeonului” (apa caldă vărsată în potir înainte de împărtășanie) semnifică însăși căldura Sfântului Duh și, prin El, prezența Trupului slăvit și „pnevmatic” al lui Hristos.

La capătul tradiției bizantine, Nicolae Cabasila va scrie pagini minunate despre Euharistie ca despre o Cincizecime prelungită: „Mângâietorul nu S-a pogorât o dată pentru ca după aceea să ne părăsească, ci este și va fi cu noi până la sfârșit, deoarece Mântuitorul L-a trimis ca să rămână cu noi în veci: Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; voi însă Îl cunoașteți, căci cu voi rămâne și întru voi este (Ioan 14,17). El săvârșește tainele, prin mâinile și limba preoților. Dar Domnul ne-a trimis nu numai pe Sfântul Duh, ca să rămână cu noi, ci a făgăduit că și El însuși va rămâne cu noi până la sfârșitul veacului (Mat. 28,20). Mângâietorul stă însă de față în chip nevăzut, pentru că El nu S-a întrupat, pe când Mântuitorul Se vede și poate fi pipăit, în înfricoșatele și sfintele Taine, ca unul care a luat firea noastră și o poartă în veci”<sup>50</sup>.

Pentru Cabasila, ritul bizantin al „zeonului” înseamnă „ziua pogorării Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce Darurile s-au desăvârșit (...) Odiinioară, Biserica a primit pe Sfântul Duh după înălțarea lui Hristos la ceruri, iar acum Ea primește darul Sfântului Duh, după ce Sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-l trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsule, după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e Același, atunci ca și acum: Însuși Sfântul Duh”<sup>51</sup>.

50. *Tălcuirea...*, XXVIII, PG 150, 428; SC p.177-79; trad. rom. cit., p. 69-70.

51. *Ibid.*, XXXVII; PG 150,452; SC p. 229; trad. rom. cit., p.86-87.

Pecetea Cincizecimii pe celebrarea euharistică a Bisericii de rit bizantin este și mai mult accentuată de introducerea, după împărtășirea credincioșilor, a unui imn de la sărbătoarea Cincizecimii: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi”.

Acest ultim text ne amintește un aspect important al tainei Euharistiei, și anume că Dumnezeu, când Se revelează în aceasta și Se dăruiește spre împărtășire, este Dumnezeu Treimic și că Împărăția lui Dumnezeu care se instaurează și se inagurează în adunarea euharistică este „Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”.

Am arătat deja că prezența și împărtășirea euharistice ale Sfântului Duh cer un alt limbaj teologic, față de cele ale lui Hristos. Cuvântul lui Dumnezeu întrupat și devenit limbaj accesibil este obiect al mărturiei, al cunoașterii și al vederii altfel decât Sfântul Duh, al Căru chip nu se dezvăluie, Care este persoana revelatoare a Fiului și, prin El, a Tatălui, Care este puterea însăși și capacitatea de aducere aminte de Hristos (Ioan 14, 26), de mărturisire a lui Hristos (Ioan 15, 26), de proclamare a calității Sale de Domn (I Cor. 12,3), de invocare și de așteptare a venirii Sale (Apoc. 2, 17 și 20), de rugăciune filială către Tatăl (Rom. 8, 14-17 și 26).

Pentru a înfățișa specificitatea prezenței Duhului Sfânt în cultul și în viața Bisericii, este deci necesar un alt limbaj, cel al interiorității, al experienței duhovnicești și sacramentale, când *Duhul Însuși mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu* (Rom. 8, 16). Această experiență „în Duhul” interiorizează și pune în valoare orice formulare teologică, o face să sune adevărat, împacă teologia cu doxologia, redă, în sfârșit, teologiei funcția sa de a mărturisi că încă din vremea de acum puterea învierii lucrează în trupurile noastre muritoare.

„Luminoasa venire a Duhului, scrie Sfântul Simeon Noul Teolog, ne face să întrezărim, ca în zorii acelei zile, învierea Învățătorului sau, mai curând, ne învrednicește să-L vedem chiar pe El, Cel Înviat (...) Atunci când acestea se înfăptuiesc în noi prin Duhul, El ne învie din morți, ne dă viață și Se dă pe Sine spre a fi văzut, El întreg, trăind în noi, El Cel nemuritor și nepieritor, și, fără a Se mulțumi cu aceasta, ne învrednicește să-L cunoaștem limpede pe El, Care împreună cu El ne învie și ne preaslăvește, după cum ne învață toată Sfânta Scriptură”<sup>52</sup>.

## C

## PREZENȚA LUI HRISTOS, COMUNIUNEA CU TATĂL

Dar ce-am putea noi spune despre Părintele luminilor, de la Care pogoară *„toată darea cea bună și tot darul desăvârșit”*<sup>53</sup>, despre *„tăcerea din care a ieșit Cuvântul Său”*<sup>54</sup>, despre Cel ale cărui *„două Măini”* lucrează de la întemeierea lumii, în creație și în pronie, iar în vremurile din urmă, la restaurarea omului?<sup>55</sup>

Cultul creștin în întregime este un cult adresat Tatălui, prin Hristos, în Sfântul Duh; tot așa, cultul eclezial exprimă darul cunoștinței, al vieții celei noi venind de la Tatăl, prin Hristos, în Sfântul Duh. *„Cel ce M-a văzut pe Mine, îi spune Hristos lui Filip, a văzut pe Tatăl... Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine”* (Ioan 14, 9-11). Biserica este Casa Tatălui și pe El

52. Cat. XXIII, ed. Mgr. B. Krivochéine, SC 104, p.199-201.

53. Iac. 1,17; această expresie este preluată în liturgia bizantină în rugăciunea Amvonului, la sfârșitul Sfintei Liturghii.

54. Sf. Ignatie al Antiohiei, *Epistola către Magnezieni*, VIII, 2.

55. Imaginea celor două Măini ale lui Dumnezeu, exprimând indoita mijlocire, a Fiului și a Duhului Sfânt, către Tatăl, este specifică Sfântului Irineu de Lyon. Cf. indeosebi *Adv. Haer.*, IV, Praef.,4; IV,20,1; V,1,3; 6,1. A se vedea în legătură cu acest subiect J. Mambrino, *„Les deux mains de Dieu” dans l'oeuvre de S. Irénée*, în *NRT* 79 (1957), p. 355-70.

Îl slăvește Biserica în lauda liturgică și în rugăciunile de mulțumire de la Euharistie. Dacă în „memorialul” euharistic Biserica își aduce aminte de Hristos și de lucrarea Sa mântuitoare, dacă prin Duhul lui Hristos Biserica este în stare să-și amintească de „lucrările” lui Hristos și dacă această aducere aminte culminează cu prezența Domnului, Tatăl este Cel la care raportează Biserica iconomia mântuirii, Tatălui I se oferă memorialul euharistic, „bunăvoința” paternă este cea căreia îi aduce mărturie Euharistia, ca o Cincizecime permanentă a Duhului în Biserică.

Rugăciunile euharistice exprimă cu multă claritate instaurarea acestei relații noi și fundamentale a omului cu Tatăl, ca roadă a comuniunii euharistice. Este într-adevăr vorba de darul înfierii. Rostirea eclezială a rugăciunii „Tatăl nostru” este introdusă în liturghia bizantină printr-o adevărată epicleză a Sfântului Duh: „Ție, Stăpâne, iubitorule de oameni, Îți încredințăm toată viața și nădejdea noastră și cerem și ne rugăm și cu umilință cădem înaintea Ta: Învrednicește-ne să ne împărtășim cu cuget curat, cu cereștile și înfricoșătoarele Tale Taine ale acestei sfinte și duhovnicești mese, spre lăsarea păcatelor, spre iertarea greșalelor, spre împărtășirea cu Sfântul Duh, spre moștenirea Împărăției cerurilor, spre îndrăzneala cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă (...) să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu cel ceresc, Tată și a zice: Tatăl nostru...”.

În punctul culminant al revelației evanghelice, în Cuvântarea de despărțire și în Rugăciunea arhierească, într-un context și într-un limbaj eminent euharistice, Iisus dezvăluie sensul însuși al plecării Sale: să-i facă pe credincioși să intre în lăcașurile Tatălui:

*„Să nu se tulbure inima voastră; credeți în Dumnezeu, credeți și în Mine. În casa Tatălui Meu, multe locașuri sunt. Iar de nu, v-aș fi spus. Mă duc să vă gătesc loc. Și dacă Mă voi*

duce și vă voi găti loc, iarăși voi veni și vă voi lua la Mine, ca să fiți și voi unde sunt Eu. (...) Dacă M-ați fi cunoscut pe Mine, și pe Tatăl Meu L-ați fi cunoscut; dar de acum Îl cunoașteți pe El și L-ați și văzut (...) Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl (...) Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine (...) Dacă Mă iubește cineva, va păzi Cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la el și vom face locaș în el" (Ioan 14, 1-3, 7, 9-10, 23).

Aceste texte evanghelice sugerează mai bine decât orice strădanie de formulare teologică sensul puternic și realist al liturghiei euharistice, de introducere a Bisericii în „prezența” însăși a Tatălui. Prin memorialul sacramental al Înălțării lui Hristos și al șederii Sale de-a dreapta Tatălui, Biserica înaintează spre intimitatea cerească a Tatălui, pe urmele lui Iisus, Arhiereul nostru și Înaintemergătorul<sup>56</sup>. Pr. G. Spicq explică bine dinamismul acestei „procesioni” euharistice a Bisericii mergând către Tatăl: „Fiul și fiii merg împreună, asociați și solidari în aceeași acțiune („părtași ai lui Hristos”, Evr. 3,14), asemenea unui Păstor cu turma sa (13,20); ei alcătuiesc unul și același grup în mers. Trebuie deci să ne gândim la intrarea Arhiereului în prezența lui Dumnezeu ca la cea a unui Înaintemergător (6,20). El stabilește calea, o străbate primul, o inaugurează și o sfințește (10,19-20); credincioșii nu trebuie decât să-L urmeze pentru a pătrunde la rândul lor în cer (...)”<sup>57</sup>.

Memorialul euharistic nu se mărginește deci numai la cruce și la mormânt, nici măcar la înviere, ci privește și înălțarea lui Hristos la cer și așteptarea celei de-a doua veniri ale Sale. „Înălțarea, scrie Pr. Serghei Bulgakov, nu înseamnă *absența*, ci o *nouă prezență* a lui Hristos printre ucenicii Săi”<sup>58</sup>. Departe de a nega întruparea sau de a-L micșora pe Hristos,

56. A se vedea articolul nostru „Înălțare și Liturghie”, în *Contacts*, 27 (1959), p.164-84, inclus și în prezentul volum.

57. C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, t. 1, Introd., p. 301.

58. *Op. cit.*, p.37.

ea Îl confirmă în chip strălucit, căci întruparea se realizează atât în cer, cât și pe pământ; acesta este înțelesul expresiei „șade de-a dreapta Tatălui”<sup>59</sup>. „Înălțându-Se de la starea pământească a trupului la starea de slavă și înviere, Domnul nu desființează starea pământească, ci o cuprinde în divino-umanitatea Sa (...) Faptul că Domnul Se înalță cu trupul înseamnă tocmai că legătura Sa cu lumea nu se întrerupe, ci, dimpotrivă, dobândește un caracter definitiv și indestructibil, pentru veșnicie”<sup>60</sup>.

Taina înălțării ne amintește neîncetat că nu mai este cu putință să mai *atingi* trupul în slavă și trupul euharistic al lui Iisus, să-L reții printre noi, că Domnul înviat S-a înălțat la Tatăl pentru a ne „găti nouă loc”. Mai mult decât obiect de memorial, înălțarea Domnului dezvăluie o dimensiune globală a întregii Euharistii și a întregului cult creștin. În cele din urmă, această dimensiune ascensională se referă la ființa însăși a Bisericii, ființă în mers, în pelerinaj, pe urma Înaintemergătorului Iisus, în puterea Sfântului Duh.

În perspectiva înălțării lui Hristos, trăită în liturghie, despre ce prezență a lui Hristos este vorba? Desigur, despre o prezență de întrupare a lui Hristos în slavă în Darurile euharistice asimilate de credincioși, sau mai curând care-i asimilează pe aceștia, așa cum ceea ce este superior asimilează și transformă ceea ce este inferior<sup>61</sup>. Dar este vorba în același timp și de o prezență de înălțare, în care Biserica este antrenată în întregime și în permanență în înălțarea lui Hristos de-a dreapta Tatălui<sup>62</sup>.

59. *Ibid.*

60. *Op. cit.*, p.44-45.

61. Această idee este specifică lui N. Cabasila, *Despre viața în Hristos*, PG 150, 593; SC 355, p. 289. Am studiat amănunțit mistica sacramentară a lui Cabasila, în „N. Cabasilas et la spiritualité hésychaste”, în *La Pensée Orthodoxe*, 12, p. 21-42.

62. Cf. Efes. 2,1-6.

Punerea în discuție a vechii cosmologii, neesențiale pentru revelația biblică, nu este suficientă pentru a desființa noțiunea însăși de „cer”, al cărui simbolism rămâne primordial pentru orice viziune creștină asupra lumii și a mântuirii. „S-a pogorât din ceruri”, „S-a înălțat la ceruri”, aceste două expresii din simboalele de credință delimitează timpul economiei Fiului și, înlăuntrul acesteia, îndoita mișcare de condescendență (întrupare) a dragostei treimice și de îndumnezeire (înălțare), prin care firea omenească este chemată să-și depășească propria finitudine și să fie părtașă la viața și la slava veșnică.

Această prezență reală a lui Hristos în Euharistie este deci semnul, certitudinea și anticiparea propriei noastre prezențe reale acolo sus, prezență inaugurată sacramental în împărtășirea Duhului înfierii de către Tatăl, încă de pe acum, în celebrarea și comuniunea euharistică.

## XI

# DUHUL LUI HRISTOS ÎN TAINE LA SF. IOAN GURĂ DE AUR ȘI LA FER. AUGUSTIN

## INTRODUCERE

Pentru prima oară, adâncă înrudire dintre Sfântul Ioan Gură de Aur și Fericitul Augustin mi-a fost sugerată de lectura studiului - rămas clasic - al Pr. G. Florovsky, „Le Corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Église”, apărut în 1948, ca omagiu adus Dr. W. A. Wissert Hooft, în culegerea ecumenică *La Sainte Eglise Universelle*<sup>1</sup>. Studiul Pr. Florovsky avea drept motto binecunoscuta expresie a Fericitului Augustin: „*Totus Christus: Caput et Corpus*”. Conținutul studiului îndreptăța făgăduința, căci autorul cita cu o ușurință impresionantă pentru acea epocă textele fundamentale ale Sfântului Ioan Gură de Aur și ale Fericitului Augustin privind tema Bisericii ca Trup al lui Hristos. Trebuie să mărturisesc că mult timp am fost șocat și chiar iritat de ceea ce pe atunci numeam „hristomonismul” Pr. Florovsky care afirma, desigur, ca reacție la pnevmatologia poate prea năvalnică a unui Homiakov sau a unui Lossky, că „teologia Bisericii nu este decât un capitol, și unul capital, al hristologiei. Fără acest capitol, nici hristologia nu ar fi completă” (p. 12). Dar care mai este atunci rolul Sfântului Duh, în ce constă „iconomia” Sa proprie, misiunea Sa personală și ireductibilă în devenirea și viața Bisericii? Lui Vladimir Lossky<sup>2</sup> îi

1. Neuchâtel - Paris, 1948, p.9-57.

2. *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, și „Du troisième attribut de l'Église”, în *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.



revine meritul de a fi încercat să elaboreze, chiar și schematic, problema unei duble „iconomii”, a lui Hristos și a Duhului, în taina Bisericii și în sfințire, de a afirma o dublă „determinare”, a Bisericii ca „trup al lui Hristos” și ca „templu al Duhului Sfânt”.

Recent, teologul ortodox Ioan Zizioulas pare să indice căile pentru depășirea falsei opoziții dintre aceste două „iconomii” în formularea a ceea ce el numește „constituția pnevmatologică a hristologiei”<sup>3</sup>. A-L situa pe Sfântul Duh în centrul tainei lui Hristos - personal și total - în dimensiunea Sa istorică, în trupul Său care este Biserica, în prezența Sa sacramentală, iată și intenția acestui studiu, potrivit următoarelor teme, în scrierile Fericitului Augustin și ale Sfântului Ioan Gură de Aur:

1. Relația Duhului Sfânt cu hristologia
2. Evenimentul Cincizecimii și permanența sa în Biserică
3. Duhul Sfânt în sfințirea și comuniunea euharistică
4. Dimensiunea frățească și socială a Euharistiei

Această ultimă parte nu este o aplicare practică, secundară în raport cu tema centrală, și nu este de mai mică importanță în expunerea generală, căci aici vom regăsi imaginile fundamentale ale analogiilor treimice, unde Euharistia ne introduce în viața și comuniunea treimică.

## A

### RELAȚIA DUHULUI SFÂNT CU HRISTOLOGIA

Pentru a vorbi despre temeiul hristologic al Bisericii și despre viața sa sacramentală, să ne oprim asupra problemei hristologiei ca atare la cei doi episcopi, asupra modului în care ei expun taina Cuvântului Întrupat, a Crucii și a Preaslăvirii.

Aș dori să mă opresc îndeosebi asupra temei ungerii mesianice a lui Hristos Iisus, așa cum a fost ea adâncită

3. „La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique de l'Eglise Orthodoxe”, în *Istina*, 1974-I p. 65-94

(respectiv trecută cu vederea!) în tradiția siriană<sup>4</sup>, pe de o parte, și la Augustin, pe de altă parte.

La prima lectură, am avut impresia unui contrast izbitor între locul restrâns acordat de Augustin temei ungerii lui Hristos și importanța acesteia în tradiția siriană și la Sfântul Ioan Gură de Aur. Într-unul din cele mai originale și mai profunde capitole ale studiului său despre Sfântul Duh în tradiția siriană a Antiohiei<sup>5</sup>, Pr. Emmanuel Pataq Siman studiază prezența Duhului în viața lui Hristos. O întreagă învățătură tradițională a hristologiei trebuie reconsiderată în funcție de locul Sfântului Duh în viața lui Hristos, pus în valoare în mod deosebit de acest teolog al Sfântului Duh care este Sfântul Luca. De-a lungul întregii Sale vieți, începând de la zămislirea feciorelnică, din Nazaret, și până la acel „Săvârșitu-s-a” de pe Golgota, Iisus a fost alcătuit, format; purtat de Duhul Sfânt, însuflit de Duhul, ascultând de Duhul, mânat fiind de Duhul, în actualizarea omenească a filiației Sale dumnezeiești. Desigur, în ceea ce privește permanentul imbold al Duhului de care Iisus este pătruns, nu pot fi ignorate pericolele inerente hristologiei antiohiene și nestoriene. Teodor din Mopsuestia afirma: „Hristos avea trebuință de Duhul pentru a-l birui pe diavol, pentru a face minuni, pentru a ști ceea ce avea de făcut...”<sup>6</sup>. Pericolul care o pândeste este cel de a supraevalua omenitatea lui Hristos, a vedea în ea receptacolul Duhului și a pierde din vedere că Hristos nu este doar un receptacol pasiv, ci sălașul împărătesc, lăcașul viu al pogorării și al prezenței Duhului, care este Duhul propriu lui Hristos, Chipul Tatălui, în Care Duhul Se recunoaște.

4. A se vedea în mod deosebit Ignace de la Potterie, „L'onction du Christ”, în *La Nouvelle Revue Théologique*, 80 (1958), p. 225-252 și „L'onction du Christ par la foi”, în I. de la Potterie și S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965, p.107-167.

5. *L'expérience de l'Esprit par l'Église d'après la tradition syrienne d'Antioche* (Théologie Historique, 15), Paris, 1971, indeosebi p. 193-202.

6. P. G. 66, col. 996B.

Această nuanță de teamă și de slăbiciune a lui Iisus în ispitiri și în încercări, această „nevoie” omenească de Duhul este caracteristică lui Teodor din Mopsuestia și nestorianismului. Această angoasă solitară a omului Iisus, care primește la Iordan ungerea Duhului și, prin ea, înfierea dumnezeiască, nu este lipsită de o măreție tragică. Biserica nu a acceptat însă viziunea voluntaristă și eroică a omului Iisus înaintând către înfierea dumnezeiască. Această viziune nu se regăsește la Ioan Gură de Aur, pentru care venirea Duhului este, înainte de toate, o teofanie pentru lume<sup>7</sup>.

Cu toate acestea, faptul ungerii lui Iisus de către Duhul trebuie reținut în exegeza Sfântului Ioan Gură de Aur. Acesta amintește că „Hristos este acoperit din toate părțile de Duhul Sfânt”<sup>8</sup>, că „este plin de Duh Sfânt încă de la început”<sup>9</sup>, că „este uns de Duhul în întregime”<sup>10</sup>, căci, „înainte de Cincizecime, Duhul lucra prin omenitatea lui Hristos, în care sălășluia ca într-un altar”<sup>11</sup>, că „Iisus este duhovnicesc pentru că Duhul însuși L-a zidit; Dumnezeu Cuvântul și toată virtutea (*energeia*) Duhului sălășluiește în El”<sup>12</sup>. În acest ultim text, ca și în cele două care urmează, se simte o reacție implicită a marelui predicator antiohian împotriva lui Teodor din Mopsuestia și a ideii sale privind teama lui Iisus și nevoia Sa de Duhul: „Omenitatea Sa era, oare, străină de Duhul? Cu neputință, căci, lucrare a mâinilor Sale, era plină de Duhul încă de la început”<sup>13</sup>.

Comentând textul de la Isaia, 61, despre ungerea lui Mesia, text pe care Iisus îl citise în sinagoga din Nazaret (Luc. 4), Ioan

7. „Sfântul Duh a venit peste Iisus doar pentru a-L face cunoscut. Prin venirea Sa, Iisus a adus lumii darul Sfântului Duh” (*Hom. XVII in Jo.*, 2), PG 59.

8. C. *Anom.* VI, 6, PG 48, 753.

9. *Hom. in Epiph.*, 3, PG 49, 367.

10. *Hom. in Ps.* 44., PG 55, 197. Ar trebui citată întreaga omilie.

11. *Hom. in Act.*, I, 5, PG 60, 22.

12. *Hom. XV in Hebr.*, 2, PG 63, 119.

13. *Serm. in Epiph.* 3, PG 49, 367.

Gură de Aur este și mai explicit: „Duhul Domnului este peste Mine, de aceasta M-a uns. Aceasta este cauza ungerii Mele... Este limpede că Iisus a primit Duhul Sfânt *nu pentru că ar fi avut trebuință, ci doar ca mărturie*, căci nimeni nu primește ceea ce deja îi aparține. A fost botezat fără să aibă nevoie de botez, căci Duhul sălășluia în El dinainte de botez”<sup>14</sup>. Putem distinge astfel în aceste texte ecourile unei probleme care se va acutiza transformându-se în polemică și se va manifesta în conflictul de la Sinodul III Ecumenic, cel de la Efes, în jurul hristologiei lui Nestorie. Chiril al Alexandriei o va respinge anume, în cea de-a 9-a anatematismă: „Dacă cineva spune că Unul Domn Iisus Hristos este preaslăvit de Duhul Sfânt, că slujindu-Se de puterea Duhului Sfânt S-ar sluji de o putere străină, că de la Duhul a primit putere peste duhurile rele și putere de a face minuni în folosul oamenilor, în loc să se recunoască în Cel ce a făcut minunile propriul Său Duh, să fie anatema”<sup>15</sup>. Adversarii lui Chiril aveau să-l acuze că neagă orice influență a Duhului Sfânt în Cuvântul întrupat.

Într-un cadru hotărât ortodox, hristologia antiohiană, al cărei vrednic purtător de cuvânt este Sfântul Ioan Gură de Aur, arată capacitatea omului, a firii omenești în întregul ei, de a deveni receptacol al Cuvântului și al Duhului. Astfel, întreaga teologie și întreaga experiență a îndumnezeirii, ca plinătate a mântuirii, decurge și depinde de această hristologie, sensibilă la prezența Duhului în Hristos Iisus. Tocmai în virtutea faptului că odihnește peste Hristos nu numai în dumnezeirea, ci și în omenitatea Acestuia, Duhul poate odihni de acum înainte peste orice făptură, atrăgând-o de la chipul originar la asemănarea ultimă.

14. *Hom. in Is. LXI*, PG 56, 441.

15. Citat în trad. fr. de H. du Manoir de Juaye, *Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie*, Paris, 1944, p. 492-493.

Care este poziția Fericitului Augustin cu privire la acest subiect? Pătrundem aici pe un teren dificil și chiar controversat. O lectură atentă a scrierilor sale arată că pentru el problema s-a pus pornind de la câteva texte scripturistice.

Ioan 3, 34. „Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură”. Acest text este comentat în *Tratatul XIV, 10 la Ioan*: „Hristos, Care este autorul acestor daruri, nu primește Duhul cu măsură”. De asemenea, în *Tratatul XXXII, 6* „Duhul nu-l lipsea lui Iisus”.

Augustin subliniază contrastul dintre plinătatea, „supramăsura” Duhului peste Iisus și „măsura” cu care Duhul este dat ucenicilor și în Biserică. În *De Trinitate*, atingem o problemă delicată, care se pare că a evoluat chiar în gândirea lui Augustin. În cartea a II-a, spune că „Fiul nu a putut fi trimis de Tatăl fără Duhul” (*mitti a Patre sine Spiritu Sancto non potuit*), (II, 5, 8-9), adică Duhul nu este străin de misiunea văzută a Cuvântului în Întrupare. „Aceasta nu numai pentru că, trimițându-L, adică alcătuiindu-L din fecioară, Tatăl nu L-a alcătuit fără ajutorul Duhului, ci și pentru cuvintele limpezi ale Evangheliei: „Duhul Sfânt Se va pogori peste tine și puterea Celui Preaînalt te va umbrî”. Astfel, „printr-un har unic, Duhul Sfânt a unit omul cu Fiul lui Dumnezeu” (*Enchiridion XII, 40*). În Cartea a IV-a din *De Trinitate*, unde nu mai este vorba de misiunea văzută a Fiului ca manifestare temporală, ci de raporturile veșnice dintre Persoanele dumnezeiești, misiunea implică Persoana Însăși a Fiului. „Atunci, Augustin nu mai spune că Fiul este trimis de El Însuși și de Sfântul Duh, pentru că Fiul nu iese decât de la Tatăl”<sup>16</sup>.

În general, Augustin referă tema ungerii nu la botez, ci la naștere (cf. *Tratatul XIV despre Ioan*). Aici este iarăși o problemă delicată. „Hristos, spune Fericitul Augustin (cf. și *De Trinitate*, I, 11,22), primește Duhul ca om, și nu ca Dumnezeu.

16. IV, 20,28. Cf. J. L. Maier, *Les missions divines selon Augustin*, Fribourg, 1940. de ex. p.134.

*Secundum formam Dei*, Fiul este egalul Tatălui, ca și al Duhului. *Secundum formam servi*, Fiul îi este inferior și Lui, și Duhului. Augustin citează aici textele pnevmatologice de la Mat. XII, 13, Luc. XI, 20, Luc. IV, 18-19. Fiul pare aici inferior Duhului, dar Augustin precizează cu tărie, ca și în *De Trinitate* XV, 26, 46: „Domnul Iisus Însuși, dacă a dăruit Sfântul Duh ca Dumnezeu (*ut Deus*), L-a primit ca om (*ut homo*)... Aceasta se vede și mai limpede în textul din Fapte, legat de Domnul: „*A uns Dumnezeu cu Duhul Sfânt pe Acesta*” (10, 38). Nu este vorba, desigur, de un untdelemn văzut, ci de darul harului, înfățișat în chip văzut, de mirul cu care Biserica îi unge pe cei botezați. Și, fără îndoială, această ungere a lui Hristos de către Duhul Sfânt nu datează din ziua botezului Său, când Duhul S-a pogorât peste El în chip de porumbel (Mat. 3, 16); în ziua aceea, a voit să prefigureze Trupul Său, adică Biserica Sa, în care primim Duhul Sfânt, îndeosebi în momentul botezului... Când Scriptura spune despre El că a primit de la Tatăl făgăduința Duhului Sfânt și că L-a revărsat peste Acesta (Fapt. 2, 33), îndoita Sa fire este pusă în lumină: El primește ca om și revarsă ca Dumnezeu (*accepit ut homo, effudit ut Deus*). În ceea ce ne privește, noi am putea primi acest dar după slaba noastră măsură, fiindu-ne însă cu neputință să-l răspândim peste alții; pentru ca revărsarea Duhului să aibă loc, Îl chemăm pe Dumnezeu peste ei și Dumnezeu li-L împărtășește cu adevărat”.

Aș dori să atrag atenția asupra problemei teologice pe care o ridică deosebirea dintre cele două firi: firii dumnezeiești i se atribuie însușirea de a fi egală cu Duhul și izvor al Duhului, iar firii omenești, însușirea de a-i fi inferioară. Nu avem oare de a face aici cu o anumită radicalizare a împărțirii firilor în dauna comunicării însușirilor? Această ultimă noțiune, absolut fundamentală nu numai în hristologie, ci și în teologia harului și a sfințirii, îngăduie o inversare absolută a relației pe care o oferă aici Augustin, și o afirmare a faptului că tocmai *in forma Dei*

Cuvântul S-a smerit și a luat chip de rob, pentru că subiectul acestui „chip de rob” este Cuvântul lui Dumnezeu. Dimpotrivă, *in forma servi*, aceea a unui rob preaslăvit al lui Dumnezeu, trimite Domnul pe Duhul, încât nu numai Domnul, ci și creștinii înșiși devin sursă a Duhului Sfânt.

Dimensiunea „ascensională” și cerească a hristologiei Sfântului Ioan Gură de Aur și a Fer. Augustin merită de asemenea subliniată.

La Ioan Gură de Aur, întâlnim nu numai nostalgia după Hristosul ceresc, destul de accentuată la Augustin, ci și afirmarea fără echivoc a unei identități absolut radicale, fapt ce-i va îngădui să spună că tot ceea ce se săvârșește în altar, pe Sfânta Masă, preotul, jertfa, credincioșii, darurile noastre, inima noastră, totul este ceresc<sup>17</sup>. El revine deseori la textul paulin: „Căutați cele de sus unde Se află Hristos, șezând de-a dreapta lui Dumnezeu” (Col. 3, 1): „Părtași ai tainelor negrăite, fiți ca niște străini pentru viața aceasta, nu pentru a ieși din lume, nici pentru a vă surghiuni în depărtări, ci, rămânând în mijlocul lumii, să nu vă deosebiți cu nimic de cei ce sunt departe și să străluciți ca niște aștri”<sup>18</sup>. „La botez, omul nu mai este făcut din țărână, ci din Duhul Sfânt, nu în eden, ci în cer. Ești dus acolo, în cer, printre îngeri”<sup>19</sup>.

La Fericitul Augustin, această temă a realității cerești și a locului ceresc al lui Hristos preaslăvit se regăsește mai ales în anumite predici, ca, de pildă, în *Predica 261* despre Înălțare: „Sărbătorim astăzi ziua Înălțării. El S-a înălțat pentru a te ridica. Urmează-L dacă poți”. Sau *Predica Guelf. 13*: „Hristos este în cer. Șade de-a dreapta Tatălui, dar mădularele Sale sunt aici. Se află în cer, și, în același timp, printre ai Săi. Astăzi, Hristos

17. Cf. comentariile sale la I Cor, Col., Evr.

18. *Cat. bapt.* VII, 23.

19. *Hom. VI, 4 in Col.*

este în cer...câți dintre noi Îl pot atinge? Și totuși, vai nouă de nu-L vom atinge! Câți suntem credincioși, Îl atingem... Crede, și-L vei atinge”.

Augustin ne înfățișează aici o foarte frumoasă interiorizare în inima credincioșilor, a acestei experiențe sensibile a Înălțării. Mișcarea credinței este cea care contează aici, chiar dincolo de viziunea însăși: „Capul este, deci, în cer. Se înalță cu trupul Său. El Se înalță singur, dar și noi ne înălțăm atunci când suntem într-atât de uniți cu El încât Îi suntem mădulare. El alcătuiește cu noi un singur tot, astfel încât este Unul, întotdeauna Unul. Unitatea ne leagă de unicul Hristos. Acum locuiește în cer... Nu mai suferă. Nimeni nu-L mai poate atinge, și totuși, din înaltul cerului, dă glas că este prigonit...” (*Enarr. in Ps. 122*).

În această meditație, Augustin dezvoltă ideea înălțării launtrice, a înțelesului duhovnicesc al cerului, care „constă în dreptate. Îl chemăm cu dorința și cu rugăciunea noastră” (*Ibid.*).

Un alt text important din *Predica 259*: „Vedeți unde vă chem Eu, pe tărâmul ingeresc, întru bunăvoința Tatălui și a Duhului Sfânt, la cina cea veșnică, întru bunăvoința Mea frățască. În sfârșit, vă chem la Mine, la propria Mea viață”.

*Predica 265* la Înălțare ne introduce direct în taina Sfântului Duh. Această Predică ar merita citată și analizată în detaliu. Augustin dezvoltă aici tema unității Mirelui și Miresei (V, 6): veșmântul Său este dintr-o singură țesătură (VI, 7). Când vorbește de dăruirea Duhului de către Hristos cel înviat (Ioan 20), Augustin observă că sunt două dăruii distincte ale Duhului, la Ioan 20 și la Fapt. 2. Dar motivul acestei îndoite dăruii îi rămâne necunoscut, și nu numai atât: această dualitate îi ridică semne de întrebare, și atunci schițează o părere personală: „Mă gândesc, dar nu este decât o părere, că Duhul Sfânt a fost dăruit de două ori pentru a ne învăța cele două porunci ale iubirii... Sunt două precepte, într-adevăr, dar dragostea este una. Să-L iubești pe Domnul Dumnezeuul tău din toată



inima ta și din tot sufletul tău și pe aproapele tău ca pe tine însuși. În aceste două învățături este cuprinsă toată Legea și proorocii. Astfel, dragostea este una în două porunci (*una caritas et duo praecepta*). Un singur Duh este, deși a fost dăruit de două ori. Cel care a fost dăruit întâia oară nu Se deosebește cu nimic de Cel ce a fost dăruit a doua oară, pentru că dragostea către aproapele nu se deosebește cu nimic de cea care-L iubește pe Dumnezeu. Dragostea este, deci, aceeași. Iubim pe Dumnezeu cu aceeași dragoste care ne face să ne iubim aproapele. Dar cum Dumnezeu este atât de diferit de aproapele, îi iubim cu aceeași dragoste, fără însă ca obiectul dragostei noastre să fie același. Poate pentru a ne pregăti pentru iubirea de aproapele a dăruit Domnul, pe când Se afla încă pe pământ, Duhul Sfânt ucenicilor Săi, suflând asupra lor, tot așa cum pentru a ne aprinde cu dragostea care domnește în cer ne-a trimis din cer pe Duhul Sfânt. Primiți Duhul pe pământ și vă iubiți frațele. Îl veți primi în cer și-L iubiți pe Dumnezeu. Totuși, ceea ce ați primit pe pământ vine din cer. Pe pământ, L-a dăruit Iisus Hristos, darul vine însă din cer, căci Îl avem de la Cel ce coboară din cer”.

Acest text mi se pare foarte important, căci ne arată limpede că la Fericitul Augustin nu este vorba de nici o analogie sau comparație factice, ci de o identitate esențială și necesară între dragostea de Dumnezeu și cea de aproapele.

## B

### **EVENIMENTUL CINCIZECIMII ȘI PERMANENȚA SA ÎN BISERICĂ**

Recenta teză a Pr. Pataq Siman, de care aminteam mai înainte, ne-a dezvăluit bogăția și originalitatea tradiției siriene în ceea ce privește experiența Duhului Sfânt trăit în liturghie. Mă gândesc de asemenea la legăturile strânse și permanente

dintre Siria, Capadocia, Palestina și la modul în care marii Părinți capadocieni sau Sfântul Chiril al Ierusalimului se vor fi pătruns de această trăire a Duhului Sfânt care vine de la începuturile creștinismului. Înțelegem încă prea puțin efectul sfâșietor al schismei necalcedonienilor care a condus, atât în Bizanț cât și în Apus, la o anumită radicalizare a hristologiei. Acest studiu ne va îngădui să-l situăm mai bine pe Sfântul Ioan Gură de Aur, dar și locul rezervat Cincizecimii în exegeza și în propovăduirea sa, în contextul unei tradiții mai vaste și mereu vie, în același timp.

Sfântul Ioan stăruie mult asupra plinătății, puterii și actualității Cincizecimii. „Cincizecimea, spune el, este o sărbătoare neîncetată”<sup>20</sup>, este „cununa bunurilor, cetatea sărbătorilor, roada făgăduinței Domnului”<sup>21</sup>. „Dacă Duhul Sfânt nu ar fi prezent, Biserica nu ar exista”<sup>22</sup>. Pentru el, „dăruirea Duhului este cea mai mare dintre toate minunile lui Hristos, cea în vederea căreia au fost săvârșite toate celelalte”<sup>23</sup>. „Pentru aceasta S-a întrupat Cuvântul, pentru a-l lăsa Duhului Sfânt lucrarea”<sup>24</sup>.

Ioan Gură de Aur pune un accent deosebit pe actualitatea Cincizecimii: „Harul este același la Cincizecime și acum”<sup>25</sup>. Avem de-a face, după cât se pare, cu un laitmotiv, cu o afirmație fundamentală, care ne va îndrepta către problema existenței și a permanenței harismelor în Biserică. Această concepție a „Cincizecimii permanente” a fost pusă în evidență pentru prima oară, cred, în Apus, de către Pr. Séverien Salaville, în prima ediție a *Tâlcuirii dumnezeieștii liturghii* a lui Nicolae Cabasila în „Sources Chrésiennes”<sup>26</sup>. Pornind de la

20. *Om. I despre Cincizecime.*

21. *Om. II despre Cincizecime.*

22. *Om. I despre Cincizecime.*

23. *Hom. XI in Matth.*

24. *Hom. LXXV in Joh.*

25. *Hom. I, 6 in Act.*

26. *Ed. „Sources Chrésiennes”, vol. 4bis, Paris 1967, p. 334-336.*

comentariul făcut de Cabasila ritului euharistic al zeon-ului, Pr. Salaville a arătat cât de edificator este acesta în reafirmarea neglijatei, întrucâtva, dimensiuni cincizecimice a Euharistiei, respectiv a conștiinței Bisericii că Euharistia nu este numai actualizarea jertfei și Învierii lui Hristos, ci și o continuare - nu mai puțin - a Cincizecimii<sup>27</sup>. Aceste texte ale Sfântului Ioan Gură de Aur nu sunt o excepție, ci reflectă conștiința comună și învățătura sobornicească a Bisericii bizantine. Această învățătură este pe deplin confirmată de anaforele euharistice care poartă numele și pecetea personalității teologice a Sfântului Ioan Gură de Aur însuși sau a Sfântului Vasile. În secolul al XIV-lea, Nicolae Cabasila se va face ecoul lui Ioan Gură de Aur cu o vigoare remarcabilă. Inspirația sa, hrisostomiană și augustiniană în același timp, mi se pare deosebit de profundă într-o epocă în care traducерile grecești din Augustin începeau să pătrundă în mediile bizantine cultivate.

Aplecându-ne asupra episcopului Hipponei, suntem ispițiți, la prima vedere, să ne întrebăm care este contribuția în acest sens a operei sale *De Trinitate*, acest extraordinar demers către *intellectus fidei* în Sfânta Treime. După părerea mea, înțelesul atotprezenței ecleziale a Sfântului Duh, adică al corespondenței dintre teologia trinitară și eclezioologie, este aici vădit restrâns în raport cu ansamblul operei teologice a Fericitului Augustin. În schimb, în Predicile sale la Cincizecime sau în *Tratatele despre Evanghelia după Ioan*, întâlnim un sens mai explicit al Cincizecimii, ca „manifestare inaugurală a Duhului Sfânt în Biserică”<sup>28</sup> sau „a Duhului în Biserică, asemenea sufletului în trup”<sup>29</sup>. „Pentru Augustin, Biserica este locul unic în care

27. Cf. B. Bobrinskoy, „Présence réelle et communion eucharistique”, în *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 53, (1969), indeosebi la p. 412-417.

28. *Serm.* 267,3.

29. *Serm.* 267,4.

credinciosul primește darul Duhului<sup>30</sup>. Desigur, lupta antidonatistă radicalizează viziunea pneumatologică a lui Augustin, în sensul unei anumite restrângeri a prezenței sfințitoare a Duhului, doar în limitele sacramentale ale Bisericii. Nu numai că Duhul este în Biserică, dar Duhul nu este decât în Biserică. Este cunoscută comparația augustiniană dintre suspinele porumbelului în Biserică și văicăreala corbului care croncăne afară<sup>31</sup>.

Cei doi ierarhi reflectează într-un mod pe deplin angajat, și ca atare actual și pentru noi, astăzi, asupra sensului durerosului contrast dintre revărsarea tangibilă a Duhului în chipul limbilor de foc, al minunilor și al nenumăratelor daruri din Biserica primară și încetarea acestor daruri văzute în societatea creștină a secolului al IV-lea.

Avântul luat în ultimii ani de mișcarea harismatică i-a îndemnat pe istoricii creștinismului să situeze și să cerceteze scriitorii antichității creștine în cadrul a ceea ce s-a numit „istoria harismaticii creștine” (Hans Urs von Balthasar)<sup>32</sup>.

Ioan Gură de Aur împărtășește și el nostalgia Bisericii primare, o nostalgie încărcată de tristețe pentru depărtarea dintre epoca sa și Cincizecimea apostolică, dar afirmă cu tărie, în același timp, certitudinea prezenței mereu vii și reale a harismelor Duhului în Biserica vremii sale: „Primii credincioși erau la început trei mii, apoi cinci mii și cu toate acestea nu aveau decât un singur suflet. Astăzi, nimeni dintre noi nu-și cunoaște fratele, și căutăm o scuză în mulțimea noastră!... Dacă n-ar fi cu neputință, mi-ar fi drag să vă duc într-un oraș ai cărui locuitori nu alcătuiesc decât un singur suflet”<sup>33</sup>.

30. *Tract. in Jo. 32, 8.*

31. *Tract. 6 in Jo.*

32. A se vedea recenta teză a lui A. M. Ritter, intitulată *Charisma im Verstandnis des Johannes Chrysostomos und Seiner Zeit* (Göttingen, 1972), cu capitole anexe asupra aceleiași teme la Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr și Chiril al Alexandriei.

33. *Hom. 40, 4 in Act.*, citate traduse la: Ph. Rancillac, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez Saint Jean Chrysostome*, Beyrouth, 1970.

„Ce-au devenit aceste frumoase exemple? Avem sub ochii noștri contrariul. Numeroase dezbinări, disensiuni profunde domnesc între toți și ne purtăm unii cu alții cu o cruzime vrednică de niște animale. Atât de departe cât erați de El, și totuși Hristos a binevoit să Se unească cu voi (prin Întrupare și Euharistie), iar voi nu binevoiți, așa cum ar trebui, să vă uniți cu fratele vostru!”<sup>34</sup>

„Odinioară, pământul devenise, ca să spun așa, cer (și aici nu mai este o identitate, ci o nostalgie). Puteai crede aceasta după tot ceea ce vedeai, după purtarea credincioșilor, după îndrăzneala cuvântului, după minunile care se săvârșeau. Cu adevărat, acești oameni erau ca niște îngeri, de nezdruccinat în bine, neluând seama la batjocură, la amenințări, la pericole, și, cu toate acestea, milostivi și compătitori față de ceilalți, venind în ajutorul celor în nevoie atât prin milostenie, cât și prin tot felul de îngrijiri trupești”<sup>35</sup>.

„Cât de îndatoritori erau ucenicii cu învățătorii lor (pe care îi apărau de persecuții)! Pe atunci nu erau dezbinați, cum suntem noi astăzi. La noi, oamenii sunt împărțiți în cei mari și cei mici: unii se trufesc, iar ceilalți îi pizmuiesc”<sup>36</sup>.

Cu toate acestea, convingerea Sfântului Ioan Gură de Aur despre prezența harismelor în Biserică astăzi nu este mai puțin viguroasă ori mai puțin afirmativă:

„Se va pune întrebarea: unde este acum Duhul Sfânt? Aveți dreptate în ceea ce privește vremea când se săvârșeau minuni, când înviau morții, când toți leproșii erau vindecați. Dar astăzi, ce semn să dăm despre prezența acestui Duh printre noi? Nu vă tulburați, vă voi arăta că și astăzi avem Duhul Sfânt. Cum și în ce chip? Dacă n-am avea Duhul Sfânt în mijlocul nostru, cum ar mai fi izbăviți de păcate credincioșii care s-au luminat cu o

34. *Hom. 24, 2 la I Cor.*

35. *Hom. 12, 1 la Fapte.*

36. *Hom. 37,3 la Fapte.*

noapte înainte? Căci fără intervenția Duhului, este cu neputință să fim izbăviți (Tit 3, 3-5, I Cor. 6, 9-11). Vedeți toate aceste întinăciuni șterse de Duhul Sfânt... Dacă nu iartă păcatele, atunci în zadar Îl mai primim la botez; iar dacă iartă păcatele, atunci degeaba își mai îndreaptă ereticii blasfemille către El. Fără Duhul Sfânt, n-am putea nici măcar să rostim Numele lui Iisus (I Cor. 12, 3). Fără Duhul Sfânt, noi, credincioșii, nici măcar nu L-am putea chema pe Dumnezeu. Spunem, într-adevăr, „Tatăl nostru care ești în ceruri”, dar, tot așa cum fără Duhul Sfânt este cu neputință să chemi Numele Domnului, tot cu neputință este și să-L numești pe Dumnezeu Tată (Gal. 4, 6)... Fără Duhul Sfânt, nici duhul înțelepciunii și al cunoștinței nu ar mai sălăslui în Biserică (I Cor. 12, 8). Fără Duhul Sfânt, nu ar mai fi în Biserică nici păstori, nici învățători; El este Cel ce-i face și pe unii, și pe ceilalți (Fapt. 20, 28). Nu vedeți chiar acum și aici lucrarea Duhului? Dacă Duhul n-ar sălăslui în părintele și învățătorul nostru, care cu puțin înainte s-a urcat în acest sfânt amvon și v-a dăruit pace tuturor, n-ați fi strigat toți: „Și Duhului Tău”. De asemenea, când stă în fața acestei sfinte mese, înainte de a se atinge de daruri, începe întotdeauna prin a cere lui Dumnezeu să vă dăruiască harul Său, iar voi răspundeți: “Și Duhului tău”, amintindu-vă vouă înșivă prin acest răspuns că persoana văzută nu are nici un amestec în ceea ce săvârșește, că darurile puse înainte nu sunt fericitul efect al firii omenești, ci că cel care săvârșește această jertfă tainică este harul Duhului Sfânt, prezent și răspândit printre noi... Dacă Duhul nu ar fi prezent în mijlocul său, Biserica nu ar dăinui, iar dacă dăinuie, este un semn evident al prezenței Duhului”<sup>37</sup>.

„Prin urmare, acolo unde este dragostea, îndeosebi acolo unde este milostivirea, acolo este Duhul Sfânt, acolo este Treimea, acolo este Biserica cea vie”<sup>38</sup>.

37. *Hom. I, 3 la Cincizecime.*

38. *Hom. 8 in Rom.*

Absența minunilor nu-l tulbură peste măsură pe Ioan, căci aceste minuni au fost trebuincioase odinioară pentru cei necredincioși, dar acum ele nu mai sunt neapărat trebuincioase pentru credință<sup>39</sup>. Astăzi, locul lor a fost luat de dragoste: „Credința noastră este destul de puternică astăzi pentru a se putea lipsi de semne văzute, adică de ceea ce sunt minunile pentru începători. Este chiar bine că nu mai sunt, căci meritele credinței sporesc odată cu dispariția minunilor, a căror inițiativă este, de altfel, în mâna lui Dumnezeu”<sup>40</sup>. „Vremea minunilor a trecut, dar credința, nădejdea și dragostea rămân. Căutați-le, căci sunt mai mari decât minunile”<sup>41</sup>. „Minunile nu au convertit lumea decât pentru că erau unite cu dragostea: fără dragoste, lucrarea minunilor nu ar fi dăinuit...”<sup>42</sup>.

Aici, Fericitul Augustin se face eco-ul marelui predicator antiohian. În *Predica 267*, vorbește despre cum fierbe vinul cel nou sub impulsul Duhului<sup>43</sup>. Această temă, a îmbătăririi, a „beției duhovnicești” o regăsim la Ioan Gură de Aur<sup>44</sup>, iar cea a „beției treze”, la Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>45</sup>. „Timpul vorbirii în limbi a trecut, dar nu și cel al Duhului. Mica Biserică a Cincizecimii a devenit Biserica cea mare”<sup>46</sup>. „Ceea ce era atunci darul limbilor nu era, la urma urmei, decât un simbol al unității și universalității Bisericii, deci al sobornicității sale”<sup>47</sup>. „Adevărul înfățișat prin darul limbilor este de acum împlinit. Deci, vremea vorbirii în limbi a trecut. Și astăzi, afirmă Augustin cu tărie și nu fără o nuanță provocatoare,

39. *Hom. 24, 1, la Ioan*; cf. Rancillac, *op. cit.*, p. 141-143.

40. Rancillac, p. 141.

41. *Hom. 2,3, la începutul Faptele*.

42. *Hom. 72,4 la Ioan*.

43. Cf. *Predicile pascale ale lui Augustin*.

44. Ioan Gură de Aur, *ibid.*

45. Grigorie de Nyssa; cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*.

46. *Predica 267,2 și 3*.

47. *Predica 268,1*.

suntem în posesia tuturor limbilor, căci suntem mădulare ale unui trup în care se vorbesc toate"<sup>48</sup>.

Dar Augustin subordonează în mod accentuat darul limbilor unității, dăruirea Duhului, apartenenței la Biserică, și iarăși preocuparea anti-donatistă este cea care se exprimă, în pilda porumbelului și al corbului.

## C

### DUHUL SFÂNT ÎN SFÎNȚIREA ȘI COMUNIUNEA EUHARISTICE

Este cunoscut simțământul de teroare sacră pe care îl încearcă Sfântul Ioan Gură de Aur în fața tainei Euharistiei. De pildă, în *Tratatul despre Preoție* spune: „Doar un om cu totul ieșit din fire și lipsit de minte ar putea disprețui o taină atât de înfricoșătoare! Nu știi oare că sufletele omenești nu ar putea îndura focul acestei jertfe, ci ar fi pierit toate dacă nu ar fi fost ajutorul nemăsurat al harului dumnezeiesc? (...) Atunci când preotul cheamă Duhul Sfânt și săvârșește taina înfricoșătoare și deseori Îl atinge pe Stăpânul tuturor, spune-mi, alături de cine îl vom așeza? Ce curăție și ce evlavie îi vom cere? Gândește-te ce trebuie să fie mâinile care împlinesc această slujbă. Ce trebuie să fie limba care rostește astfel de cuvinte, cu cât mai curat și mai sfânt trebuie să fie sufletul care primește un asemenea Duh!”<sup>49</sup>.

Astfel de texte confirmă înțelesul realismului euharistic la Ioan Gură de Aur. A fost amintit deseori cu privire la cei doi episcopi și nu este cu nimic mai prejos la Augustin: Hristos „ne pofteste la ospățul ceresc, unde ne este El Însuși pâine, unde El Însuși ne cheamă la propria Sa viață”<sup>50</sup>.

48. *Predica 269*.

49. *Sur le Sacerdoce* III,4 și VI,4.

50. *Predica 231,5*; ed. „Sources Chrétiennes”, no. 116, p. 257-259. Cf. B. Bobrinskoy, „Saint Augustin et l'Eucharistie” în *Parole et Pain*, 52 (1972), 347.



Aș dori să mă opresc mai întâi la problema epiclezei. Este adevărat că la Fericitul Augustin nu aflăm decât vestigii, indicii, ca de pildă în faimosul pasaj din *De Trinitate*, deseori citat de susținătorii ipotezei unei epicleze sfințitoare atât la Fericitul Augustin, cât și în general în Africa: „O dată ce roadele pământului sunt sfințite printr-o rugăciune tainică (*prece mystica*), le luăm după rânduială, pentru mântuirea noastră duhovnicească și în amintirea Patimilor suferite de Domnul pentru noi. Când mâna oamenilor a scos de aici aceste aparențe văzute, sfințirea care face din ele o taină atât de mare nu vine decât de la lucrarea nevăzută a Duhului lui Dumnezeu”<sup>51</sup>.

Alți scriitori apuseni, ca Optat de Mileviu sau Fulgențiu de Ruspe, vor fi mai expliciti în legătură cu acest subiect<sup>52</sup>. De asemenea, scrierile Sfântului Ambrozio al Milanului cuprind afirmații prea precise și prea universale cu privire la lucrarea sfințitoare a Sfântului Duh pentru a putea exclude în totalitate sfințirea euharistică din domeniul lucrării Sale: „Duhul Sfânt este invocat de preot peste daruri”<sup>53</sup>. „Focul altarului lui Dumnezeu este harul Duhului Sfânt; Duhul Sfânt este Cel care înalță rugăciunile dreptilor până la Dumnezeu”<sup>54</sup>.

Lectura operelor lui Augustin ne îndeamnă la o mai mare rezervă cu privire la existența unei epicleze sfințitoare dezvoltate în liturgia euharistică a vremii sale. Nu este vorba de a pune în discuție realismul doctrinei sfințirii euharistice, dar aceasta lasă relativ puțin loc lucrării Duhului Sfânt, fără a putea însă afirma că această lucrare ar

51. *De Trinitate* III, IV, 10.

52. Textele cele mai caracteristice au fost adunate și studiate de Atchley în *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font*, Oxford, 1935.

53. *De Spiritu Sancto*, I, VIII, 90.

54. În *Balu*. 118. Problema epiclezei la Ambrozio a fost reluată de R. Johanny în *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez Saint Ambroise de Milan* (Théologie Historique, 9), Paris, 1968.

fi cu totul exclusă. Și aici, Fericitul Augustin nu inovează, ci rămâne credincios tradiției romane și africane.

Este bine cunoscută expresia clasică și frecvent întâlnită la Fericitul Augustin, care reflectă miezul esențialmente hristocentric al doctrinei sale despre sfințire: „*Accedit Verbum ad elementum et fit sacramentum*”<sup>55</sup>. Iată câteva texte caracteristice: „Pâinea pe altar, sfințită de Cuvântul lui Dumnezeu, este Trupul lui Hristos; potirul pe altar, sfințit de Cuvântul lui Dumnezeu, este Sângele lui Hristos”<sup>56</sup>. „Prin venirea Cuvântului (*accedente Verbo*), această pâine și acest vin devin Trupul și Sângele Cuvântului (...) Înlătură Cuvântul: este pâine și vin. Adaugă Cuvântul, și este altceva. Ce anume? Trupul lui Hristos și Sângele lui Hristos. Îndepărtează Cuvântul, este pâine și vin, adaugă Cuvântul, și acestea devin taină”<sup>57</sup>.

O altă Predică confirmă încă o dată radicalismul hristologic aproape exclusiv al teologiei sfințirii la episcopul din Hippo: „Vine sfințirea, și această pâine va fi Trupul lui Hristos și acest vin va fi Sângele lui Hristos. Numele lui Hristos face aceasta, harul lui Hristos face aceasta”<sup>58</sup>.

Aceste texte corespund doctrinei generale a tainelor la Fericitul Augustin<sup>59</sup>, sau, mai curând, a tainei unice a Bisericii, care este Însuși Cuvântul Întrupat: „*Non est aliud Dei mysterium nisi Christus*”<sup>60</sup>. Problema unei lucrări directe a Duhului Sfânt asupra darurilor euharistice pare cu totul în afara domeniului său de interes.

Dacă ne întoarcem către Sfântul Ioan Gură de Aur, vedem că Duhul Sfânt joacă un rol preponderent în sfințirea elemen-

55. Tr. in Jo. 80,3: PL 35,1840.

56. Sermon. 227,1 ed. „Sources Chrétiennes”, nr. 116, p. 234 s.

57. Sermon. Den. VI, 1 și 3. M.A. I, 20-32.

58. Sermon. Guelf. VII,1; Misc. Ag. I, 462-464.

59. Cf. de ex. pentru botez: „*Tolle aquam, non est baptismus, tolle verbum, non est baptismus*” (Tr. in Jo.15,4).

60. Ep. 187,34; PL 33,845.

telor euharistice. Aceste texte sunt foarte cunoscute: „Preotul stă în picioare și face să se coboare nu focul, ci Sfântul Duh: rostește o lungă rugăciune nu pentru ca focul să se coboare de sus și să ardă jertfa, ci pentru ca harul, pogorându-se peste jertfă, să aprindă prin ea sufletele tuturor și să le facă mai strălucitoare decât argintul curățat prin foc”<sup>61</sup>. „Când preotul stă în picioare în fața mesei, ridicându-și mâinile spre cer și chemând Duhul Sfânt să pogoare și să atingă darurile puse înaintea, atunci este o mare liniște și o mare tăcere”<sup>62</sup>.

Aceste texte nu trebuie în nici un caz izolate de contextul general al pnevmatologiei sacramentale a lui Ioan Gură de Aur și al tradiției pe care o reprezintă. Atât pentru botez, cât și pentru Euharistie, tradiția siro-palestiniană mărturisește conștiința permanenței lucrării Duhului Sfânt în ansamblul liturghiei baptismale și euharistice. Diferitele etape ale inițierii baptismale și ale celebrării euharistice poartă pecetea unei lucrări proprii și permanente a Sfântului Duh. În botez, ca și în Euharistie, epicleza sfințitoare a untdelemnului, apei și darurilor euharistice este dezvoltată în această tradiție. Rezultă că: 1) harul lui Dumnezeu ajunge la oameni întotdeauna prin materia sacramentală, prin instrumentalitatea tainelor; sfințirea omului nu poate face deci economie de materia care, pătrunsă de Duhul, este făcută transparentă de harul lui Dumnezeu, cooperează la mântuire și este izbăvită de robia în care a căzut omul întreg; 2) cu toate acestea, finalitatea sfințirii materiei este situată în afara ei, anume în folosirea acesteia de către om și pentru zidirea lui.

Rezultă astfel că distincția liturgică și teologică dintre sfințire și comuniune este veche și legitimă, dar că disocierea lor nu poate fi decât nefastă, ducând la aceste impasuri teolo-

61. *Sur le sacerdoce* III,4.

62. *Hom. sur le cimetière et la croix*, par. 3; cf și *Hom. I,4 sur la Pentecôte*.

gice din care încercăm astăzi să ieșim: modul prezenței reale, validitatea Euharistiei în absența adunării, împărtășirea în afara Euharistiei etc.

Când luăm în considerare rolul Duhului Sfânt în comuniunea euharistică, aflăm în schimb o mai mare convergență între cei doi episcopi.

De la Sfântul Ioan Gură de Aur, pe lângă *Omilia I la Cincizecime*, aș dori să citez o omilie baptismală care subliniază lucrarea sfințitoare permanentă și totală a Duhului Sfânt în inițierea creștină.

A 2-a *Omilie baptismală* ne redă desfășurarea rînduielilor baptismale. Se știe că această omilie păstrează tăcerea asupra ritului mirungerii post-baptismale, care va deveni simbolul prin excelență al ungerii cincizecimice a noului botezat de către Duhul<sup>63</sup>. Absența în Biserica primară, și mai ales în tradiția siriană până la sfârșitul secolului al IV-lea, al unui rit propriu de dăruire a Duhului Sfânt nu înseamnă nicidecum lipsa unei conștiințe teologice a prezenței și lucrării Sfântului Duh în inițierea baptismală. Dimpotrivă, diferitele etape ale catehizării sunt marcate de o inițiere proprie și permanentă a Sfântului Duh. Această acțiune se exprimă simbolic în ritul ungerii dinaintea botezului cu untdelemn sfințit, în sfințirea apei prin invocarea Duhului Sfânt, prin revărsarea concomitentă a Duhului peste cel botezat în momentul afundării, într-o nouă Cincizecime, și, în sfârșit, prin plenitudinea reiterată a împărtășirii cu Duhul Sfânt în Euharistie, numită în tradiția siriană „Foc și Duh”. În riturile succesive ale botezului, lucrarea Duhului Sfânt nu este niciodată înțeleasă ca fiind izolată și independentă de o anumită naștere și înaintare duhovnicească în Hristos. Funcția esențială, sau, mai bine zis, slujirea personală

63. Cf. B. Bobrinskoy, „Le mystère pascal du baptême” în *Baptême, sacrement d'unité*, Paris, 1971, p. 135-136.

a Sfântului Duh este întotdeauna de a da mărturie despre Hristos, de a-L manifesta în viața noastră, de a ne incorpora Trupului preaslăvit și sacramental al lui Iisus Hristos. Întreaga inițiere baptismală are o valoare și o rezonanță pnevmatologică, dar, în același timp, are și un sens hristologic, căci untdelemnul ne pecetluiește cu însuși Numele lui Hristos, Unsul; apa ne face să fim părtași la moartea și la Învierea Sa; pâinea și vinul perpetuează această participare baptismală și ne întăresc și ne hrănesc cu pâinea cea cerească, cu Trupul însuși al lui Hristos, plin de Foc și de Duhul.

Iată pasajul respectiv din Omilia pascală a lui Ioan Gură de Aur: „După această ungere, vă face să coborâți în apele sfinte, îngropând omul cel vechi și înviind împreună cu omul cel nou, înnoit după chipul Ziditorului său. În acel moment, prin cuvintele preotului și prin mâna sa, Duhul Sfânt Se pogoară și din apă iese un alt om: cu desăvârșire curățit de toată întinăciunea păcatelor sale și înveșmântat în haina împărătească... De îndată ce ies din apă, întreaga asistență îi întâmpină, îi îmbrățișează și îi salută, îi sărută, îi felicită și le împărtășește bucuria pentru faptul că, din robi și prizonieri, cum erau, au devenit într-o clipită oameni liberi, fii poftiți la ospățul împărătesc. Într-adevăr, de îndată ce ies din apă, sunt conduși la masa cea înfricoșată, izvor al nenumăratelor bunătați, gustă din Trupul și Sângele Domnului și devin locaș al Duhului”<sup>64</sup>. Acest ultim citat ar trebui completat cu numeroase alte referințe la sensul cincizecimic al comuniunii euharistice în tradiția antiohiană și capadociană. Sfântul Vasile a dat noțiunii pauline de „împărtășire a Duhului Sfânt” (II Cor. 13, 13) întreaga sa amploare: prin împărtășirea cu Duhul, Care ne face duhovnicești, împlinind „restabilirea în paradis, ridicarea

64. *Hom. Baptism.* II, 25 și 27; éd. „Sources Chrétiennes”, nr. 50, p. 147-49; cf. *Hom. 27 sur I Cor.*: „Tu as joui de la table royale, tu t'es rempli du Saint-Esprit...”.

în împărăția cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu Tatăl nostru, împărtășirea de harul lui Hristos, viețuirea ca fii ai luminii, părtășia la slava veșnică<sup>65</sup>. Acest text este din *Tratatul despre Sfântul Duh* al Sfântului Vasile, a cărui familiaritate cu epicleza Sfântului Ioan Gură de Aur, îndeosebi în a doua rugăciune epicletică a lui Hristos, de introducere la rugăciunea Tatăl nostru, este extraordinară (Cf. B.Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de saint Basile”, în *Eucharisties d'Orient et d'Occident*, vol. II, Paris, 1970, pp.197-240).

Anaforaua și rugăciunile de la Euharistie ale Sfântului Ioan Gură de Aur preiau această noțiune de împărtășire a Sfântului Duh, chiar dacă aceasta nu este termenul prin excelență cu care Gură de Aur va exprima realitatea vieții celei noi dăruite în Euharistie. Pentru Sfântul Vasile, putem spune că împărtășirea Sfântului Duh este singura roadă a Euharistiei, fiind însă un termen sintetic care exprimă plinătatea tuturor darurilor; în ceea ce-l privește, Sfântul Ioan Gură de Aur enumeră diferitele daruri produse de Întrupare, roadele Euharistiei, iar printre acestea numără și împărtășirea Sfântului Duh, alături însă de alte daruri care au, astfel, o semnificație de sinonime. Iată epicleza sa: „...pentru ca să fie celor ce se vor împărtăși, spre trezirea sufletului, spre iertarea păcatelor, spre împărtășirea cu Sfântul Tău Duh, spre plinirea Împărăției cerurilor, spre îndrăzneala cea către Tine, iar nu spre judecată sau spre osândă”.

Trebuie însă să lărgim această problemă a împărtășirii cu Sfântul Duh și să ne amintim că tradiția euharistică antiohiană și siriană în general, căreia îi aparține anaforaua Sfântului Ioan Gură de Aur, a fost deosebit de sensibilă la acest aspect

65. *Traité sur le Saint-Esprit*, chap. 15: PG 32, 132; Pruche éd. „Sources Chrétiennes”, nr. 17 bis, Paris, 1968, p. 171.

pneumatologic al Euharistiei nu numai în raport cu sfințirea elementelor, ci și cu sfințirea credincioșilor. Pentru Narsai (secolul al V-lea), Euharistia este hrana Duhului: „Odată născuți prin botez, cei botezați se adapă din Duhul”<sup>66</sup>. Tot așa, și potrivit Sfântului Efrem care parafrazează instituirea Euharistiei: Iisus „a numit pâinea Trupul Său viu și l-a umplut cu El însuși și cu Duhul... Luați, mâncați cu credință, neîndoindu-vă că acesta este Trupul Meu și că acela care-L mănâncă cu credință, mănâncă astfel focul și Duhul... Mâncați toți și mâncați astfel Sfântul Duh, căci este cu adevărat Trupul Meu”<sup>67</sup>. Pentru Teodor din Mopsuestia, hrana euharistică este „sfântă și nemuritoare, fiind Trupul și Sângele Domnului nostru și este plină de sfințenie prin Sfântul Duh care sălășluiește în ea”<sup>68</sup>.

În alte omilii, în alte familii liturgice sau patristice, în omiliile pascale și liturgice din tradiția alexandrină, capadociană, în liturghia bizantină, regăsim această temă a plinătății căldurii Duhului Sfânt (Rom. 12, 11; I Tes. 5, 19); în sfârșit, în liturghiile bizantine, însuși ritul zeon-ului (apa caldă turnată în potir înainte de împărtășanie) amintește prezența Trupului slăvit și pneumatic al lui Hristos. Ar trebui să cităm îndeosebi textele lui Nicolae Cabasila, din *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, texte remarcabile, ca de pildă: “Căci Mângâietorul nu S-a pogorât o dată pentru ca după aceea să ne părăsească, ci este și va fi cu noi până la sfârșit, deoarece Mântuitorul L-a trimis ca să rămână cu noi în veci: “*Duhul Adevărului pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede și nici nu-L cunoaște; voi însă Îl cunoașteți, că rămâne la voi și în voi va fi*” (Ioan, 14, 17). El săvârșește Tainele, prin mâna și limba preo-

66. *Hom. XXI*, trad. fr. de Ph. Gignoux în *Initiation chrétienne* (Lettres chrétiennes, 7), Paris, 1963, p. 205.

67. *Sermon sur la Semaine Sainte* (*Ephraemi Opera*, ed. Lamy I, Malines, 1882, p. 415 s.).

68. *Cat. myst.* VI.

ților. Dar Domnul ne-a trimis nu numai pe Sfântul Duh, ca să rămână cu noi, ci a făgăduit că și El Însuși va rămâne cu noi până la sfârșitul veacului (Mat. 28, 10). Mângâietorul stă însă de față în chip nevăzut pentru că El nu S-a întrupat, pe când Mântuitorul Se vede și poate fi pipăit, în înfricoșatele și sfintele Taine, ca unul Care a luat firea noastră și o poartă în veci<sup>69</sup>.

Ritul bizantin al zeon-ului este, deci, pentru Cabasila, asemenea "zilei pogorării Sfântului Duh; atunci S-a pogorât după ce se împliniseră toate cele privitoare la Hristos, iar acum, apa aceasta se adaugă după ce darurile s-au desăvârșit (...). La Cincizecime, Biserica a primit pe Sfântul Duh după Înălțarea lui Hristos la ceruri, iar acum ea primește darul Sfântului Duh după ce sfintele daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-L trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dânsule, cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul e același atunci, ca și acum: Însuși Sfântul Duh"<sup>70</sup>.

Prin urmare, această realitate însăși a Sfântului Duh ne introduce în comuniunea vieții treimice. Unul dintre imnele de la Cincizecime, care exprimă cel mai bine această experiență a vieții celei noi în Sfânta Treime, a fost adoptat în desfășurarea liturghiei și reprezintă una dintre rugăciunile de mulțumire cântate de adunare după împărtășirea credincioșilor: "Am văzut lumina cea adevărată, am primit duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi".

La Fericitul Augustin, referirile la Sfântul Duh sunt foarte frecvente în ceea ce privește sfințirea credincioșilor prin comuniunea euharistică, însă pare a se instala o anumită concomitență între lucrarea "cosmologică" a Cuvântului, de sfin-

69. Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, cap. 28, PG 150, 428. Trad. fr. ed. „Sources Chrétiennes”, nr. 4 bis, Paris, 1967, pp. 177-179; trad. rom. în : Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii liturghii*, trad. cit., p. 69-70.

70. *Ibid.*, cap. 37, PG 150, 452, trad. fr. p. 229, trad. rom. p. 86-87.



țire a elementelor, și lucrarea antropologică și sfințitoare a Duhului asupra credincioșilor: "Prin venirea Cuvântului, pâinea și vinul devin Trupul și Sângele Cuvântului... prin venirea căldurii Duhului (*accedente fervore Spiritus*) ați fost copti, devenind pâinea Domnului"<sup>71</sup>.

Tot astfel, și aproape în aceiași termeni ca *Serm. Den. VI, Predica 227* aplică membrilor adunării euharistice (mai curând decât elementelor materiale ale pâinii și vinului) lucrarea sfințitoare (sau, mai curând, lucrarea încălzitoare, de coacere) a Sfântului Duh. Această predică, rostită în prima zi de Paști și adresată neofitilor, ne înfățișează pe scurt o descriere simbolică a întregului ritual de inițiere baptismală (post, lepădări, botez, Mirungere, Euharistie): "Și voi ați început prin a trece oarecum prin moara smereniei postului și a tainei lepădării. Apoi, a urmat botezul și, prin apă, ați fost oarecum frământați pentru a vă preface în pâine. Dar, fără foc, pâinea nu e încă pâine. Ce simbolizează, deci, focul, adică ungerea cu untdelemn? Desigur, untdelemnul care hrănește focul este taina Sfântului Duh... (La Cincizecime) Sfântul Duh Se arată în chipul limbilor de foc. Ne insuflă dragostea, pentru ca prin ea să ne aprindem pentru Dumnezeu și să lepădăm lumea, să ardem rămășițele întinăciunilor și inima noastră să fie curată ca aurul. Astfel vine Duhul Sfânt (*accedit ergo Spiritus Sanctus*), după apă, focul, și voi deveniți pâinea care este Trupul lui Hristos. Astfel este, într-un anumit fel, simbolizată unitatea"<sup>72</sup>.

Înainte de toate, Fericitul Augustin vede Duhul Sfânt în lucrare în și pentru comunitate; pentru unitatea și coeziunea suprafirească a Bisericii a fost Duhul trimis în lume de către Tatăl și Fiul. Aceasta este cu adevărat una din constantele teologiei treimice a Fericitului Augustin. Episcopul din Hippونا face cu greu legătura între lucrarea eclezială a Duhului lui

71. *Serm. Den.*, VI, 1; MA I, 29-32.

72. *Serm. 227.*

Hristos în mădularele Trupului Său și elementele materiale ale jertfei aduse de Biserică, chemate să devină în același timp Trup al lui Hristos și viață a Bisericii.

Nu ar trebui, totuși, să minimalizăm pentru aceasta sensul tradițional al perspectivei antropologice a doctrinei Euharistiei la Fericitul Augustin. Această finalitate antropologică și eclezială a sfințirii darurilor este un dat esențial al tradiției "sobornicești" primare. În vederea mântuirii omului, a îndumnezeirii sale și a împărtășirii sale veșnice cu viața dumnezeiască și-a "asumat" Cuvântul lui Dumnezeu trupul omenesc, adică firea omenească, și a îndumnezeit-o. Prin Întrupare, însă, și prin izbânda pascală, întregul trup omenesc, adică lumea creată în întregime sa, este exorcizată, sfințită, îndumnezeită, regăsindu-și astfel vocația de a fi templu al Prezenței dumnezeiești. Finalitatea sfințirii materiei se află, deci, în afara sa, în folosirea sa de către om și pentru zidirea acestuia. Cu toate acestea, sfințirea omului nu realizează de la sine și iconomia materiei care, numai pătrunsă fiind de Duhul Sfânt, este făcută transparentă la harul dumnezeiesc, împreună-lucrătoare la mântuire și este izbăvită din robia care a subjugat întregul cosmos. "Cosmologia este subordonată antropologiei", scrie Olivier Clément<sup>73</sup>, dar Biserica este locul unde creația este asumată, unde redevine transparentă la lumina lui Dumnezeu și unde se redescoperă în slujba omului.

Într-o remarcabilă comunicare făcută la Congresul augustinian din 1954, Mgr. Philips a arătat că, în descrierea dăruirii harului lui Hristos de către Duhul, Fericitul Augustin a recurs "la categoriile morale și ascetice mai mult decât la procesul fizico-mistic imaginat de Greci"<sup>74</sup>. „În sufletele noastre, scrie

73. O. Clément, „Le sens de la terre. Notes de cosmologie orthodoxe”, în *Contacts*, 59-60 (1967), 255; cf. B. Bobrinskoy, „Le mystère pascal du baptême”, p. 92-98.

74. *Op. cit.*, p. 813.

el, Duhul lucrează personal, după ce a lucrat asupra omenității lui Iisus, dar lucrarea Sa, în sensul strict, nu trece prin această omenitate. Întruparea este cu mult mai mult antecedentul decât adevărata cauză instrumentală. Duhul, Care Se află în plinătate în Cap, Se dăruiește apoi mădularelor sub influența morală a Capului... O cercetare sistematică a doctrinei sale sacramentale, a vederilor sale cu privire la Euharistie, la minunile și tainele Domnului ne-ar conduce la aceleași concluzii... Cauzalitatea tainelor, la Sfântul Augustin, rămâne foarte aproape de ocazionalism, chiar dacă scolasticii i-au invocat autoritatea pentru a se recunoaște în însemnele rituale adevăratele "cauze" ale harului. Aceeași mentalitate generală l-a împiedicat pe acest mare geniu să pună pe deplin în valoare prezența ființială a Trupului lui Iisus în darurile sfințite. Gândirea sa se îndreaptă de la bun început spre efectul ulterior: unitatea tuturor mădularelor în comuniunea eclezială<sup>75</sup>.

Ne-ar fi plăcut să continuăm citatul. Aceste observații ale Mgr. Philips sunt deja suficiente pentru a pune în lumină în chip fericit această „concomitență” de care vorbeam mai înainte între lucrarea Sfântului Duh în sufletele credincioșilor și cea a Cuvântului în sfințirea darurilor. În adunarea euharistică, am spune noi, urmând raționamentul Mgr. Philips, Duhul Sfânt lucrează personal în sufletele noastre, dar pentru Fericitul Augustin, lucrarea Sa nu trece propriu-zis prin Sfintele Daruri: Duhul care locuiește în plenitudine în Hristos preaslăvit este dăruit de Hristos mădularelor Trupului Său și Duhul este Cel care împlinește unirea lor între ei și cu Dumnezeu<sup>76</sup>.

75. *Ibid.*

76. Cf. A. Sage, „Saint Augustin et la prière du Canon „Supplices Te rogamus”, în *Rev. Et. Byz.* 11 (1953), 252-265: („Sfântul Duh mai mult sfințește decât consacră”). Noile rugăciuni ale Bisericii Catolice par a fi moștenit perspectiva comunitară și sfințitoare a epiclezei din marea tradiție a Bisericii primare, dar

## D

DIMENSIUNEA FRĂȚEASCĂ  
ȘI SOCIALĂ A EUHARISTIEI

Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, iubirea frățească și milostivirea nu sunt decât prelungirea tainei lui Hristos trăită în Euharistie. Aceste termen, "prelungire", este chiar prea șters pentru a evoca o relație exterioară, de la cauză la efect. Ar trebui spus că, pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, grija și răspunderea pentru cel sărman sunt înscrise în miezul Tainei Euharistiei. Este aici dovada unei mari originalități a moralistului antiohian, care ne îndeamnă la o remodelare din temelii a teologiei noastre euharistice, pentru a nu mai izola conținutul și modul sfințirii de această dimensiune frățească și comunitară.

"Jertfa adusă la altar, spune Pr. Hamman, ofranda euharistică nu-și dobândește deplina semnificație decât dacă dragostea, devenită sacramentală și izvorâtă din jertfa lui Hristos, vine cu adevărat în ajutorul celor săraci, care și ei sunt altarul lui Dumnezeu și trupul lui Hristos"<sup>77</sup>. Această dimensiune frățească a Euharistiei este foarte impresionantă la Ioan Gură de Aur. Iubirea frățească nu este exterioară Euharistiei, nici secundară în raport cu o sfințire "în sine" a darurilor euharistice și cu atât mai puțin în raport cu o "comuniune individuală" (ce paradox!) a credincioșilor: "Biserica nu este un muzeu de aur și de argint, ea este adunarea solemnă a îngerilor... Nici masa nu era de argint, nici paharul în care Hristos își dădea Sângele Său ucenicilor să-L bea nu era de aur. Dar totul era

excluzând din invocarea Sfântului Duh orice referire precisă la prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele lui Hristos. Este o revenire la anafora arhaică a Tradiției Apostolice a lui Ipolit, dincolo de roadele dogmatice ale pnevmatologiei euharistice a Capadocienilor, a lui Chiril al Ierusalimului, Ioan Gură de Aur, Chiril al Alexandriei și a tradiției bizantine ulterioare.

77. A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968, p. 284.

neprețuit, totul îndemna la evlavie, căci totul era plin de Duhul. Vrei să cinstești Trupul lui Hristos? Nu-L disprețui când îl vezi gol. La ce bun să-L cinstești, acoperindu-L cu văluri de mătase la biserică, dacă-L lași afară, despuiat, să sufere de frig? Cel Care a spus: „*Acesta este Trupul Meu*” (Mat. 26, 26), și a adevărit cuvântul prin faptă, a spus de asemenea: „*Flămând am fost și nu Mi-ați dat să mănânc*” și apoi: „*Întrucât nu ați făcut unuia dintre aceștia prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut*” (Mat. 25, 42-45). Pentru acest trup tainic, nu este nevoie de nici un vâl, ci de o inimă curată: măduarele lui Hristos, adică săracii, au nevoie de grija voastră<sup>78</sup>.

Acest frumos text impresionează prin legătura și continuitatea pe care Ioan Gură de Aur o dezvăluie între sfințire și judecată, al cărei criteriu ultim este milostivirea. Aceleași cuvinte creatoare ale lui Iisus Arhiereu și Judecător sunt cele care stabilesc o dublă identitate sacramentală, cea dintre pâine și Trupul lui Hristos și cea dintre Hristos preaslăvit și cel mai mărunț dintre frații Săi. Fără dragoste, fără rugăciunea tuturor, „Duhul nu Se poate pogori”<sup>79</sup>. Această condiție prealabilă, a iubirii și a unității, pentru venirea Duhului, își află cea mai potrivită ilustrare în unanimitatea Apostolilor adunați în încăperea cea de sus înainte de venirea Duhului Sfânt. Aceasta pare să contrazică o concepție prea „obiectivă” și prea instituțională asupra principiului *ex opere operato* în Euharistie, sau hirotonie, independent de credința și sfințenia săvârșitorilor. Să amintim, în legătură cu aceasta, rugăciunea euharistică din liturgia bizantină a Sfântului Vasile, în care, după epicleză, pomenire și mijlocire, se spune: „Să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte”.

Ioan Gură de Aur are o conștiință vie a prezenței lui Hristos în aproapele: „Hristos nu S-a mărginit la moarte și la

78. Hom. 50, 3 in Matt.

79. Cf. de ex. Hom. IV in Act.

cruce, ci a binevoit să fie sărac, rătăcitor, fără adăpost, aruncat în temniță, bolnav, pentru a te atrage spre El măcar în felul acesta. Dacă nu te îndupleci pentru ceea ce am pățimit pentru tine, spune El, fie-ți milă măcar de sărăcia Mea. Dacă nu vrei să ai milă de sărăcia Mea, lasă-te înduioșat de boala Mea, de lanțuri, și dacă nici aceasta nu te îndeamnă spre milostivire, caută puțin spre ceea ce-ți cer și vezi cât este de ușor. Nu-ți cer nimic prețios, ci doar pâine, adăpost și o vorbă de mângâiere (...) Fie-ți milă măcar de firea Mea, văzându-Mă gol, și amintește-ți de goliciunea pe care am suferit-o pentru tine pe cruce.. Dacă nu vrei să-ți amintești, închipuiește-ți goliciunea pe care o sufăr în cei sărmani. (...) Cu toate că-Mi ești îndatorat pentru nenumărate binefaceri, nu-ți cer nimic ca unui datornic, ci te încununez ca pentru un dar și pentru puțin lucru îți dăruiesc Împărăția(...). Desigur, te-aș putea încorona și fără aceasta, dar vreau să-ți fiu dator pentru ca tu să fii mai sigur de răsplată. Având puterea de a Mă hrăni Eu Însumi, merg și cer, stau la ușă și întind mâna. Doresc să Mă hrănești tu, atât de mult te iubesc. Doresc să Mă poțestești la masa ta, ca pe un prieten, și mă laud cu aceasta în tot universul și vestesc slava ta. În fața acestei adunări, aduc laudă celui care Mă hrănește”<sup>80</sup>.

Sfântul Ioan Gură de Aur stabilește astfel un paralelism riguros și sugestiv între ritualul sacramental și iubirea de aproapele. Cel milostiv, spune el, poartă o haină mai sfântă decât haina preoțească și este uns cu un untdelemn care nu este alcătuit din materie sensibilă, ci este făcut de Duhul Sfânt<sup>81</sup>.

”Vrei să vezi și altarul celui milostiv?(...) Nu este făcut din pietre, ci dintr-o materie mai strălucitoare decât cerul, din suflete raționale. Preotul stă în sfânta sfintelor. Dar și tu poți, când aduci jertfa (milosteniei), să pătrunzi într-un altar încă și

80. *Hom. 16,6 in Rom.*

81. *Hom. 20,2 in 2 Cor.*

mai înfricoșător, în care nu se află nimeni decât Tatăl tău, Care te vede în ascuns și unde nimeni altul nu te vede... Acest altar este alcătuit din înseși măduarele lui Hristos și Trupul Stăpânului Însuși îi slujește drept jertfelnic. Stai cu cutremur în fața lui: pe Trupul Stăpânului îți aduci tu jertfa. Acest altar este mai înfricoșător decât altarul știut... Dar nu vă tulburați. Acel altar, acela este minunat prin jertfa care se aduce; acesta este minunat pentru că este alcătuit din jertfa însăși, care îl sfințește. Minunat este acel altar pentru că, fiind piatră prin fire, devine sfânt când primește Trupul lui Hristos; aceasta însă este cu totul minunat, că este însuși Trupul lui Hristos... Și în acest timp, tu cinstești altarul acela, pentru că primește Trupul lui Hristos, și-l necinstești pe acesta, care este însuși Trupul lui Hristos, și nu bagi de seamă atunci când este vătămat. Poți vedea un astfel de altar pretutindeni, pe stradă, în piețe, în orice ceas poți aduce jertfă, căci și acolo victima este sfințită. Tot așa cum preotul stă în fața altarului și cheamă Duhul Sfânt, tot așa și tu chemi Duhul Sfânt, dar nu prin cuvinte, ci prin faptă. Nimic nu hrănește și nu întetește mai mult focul Duhului ca acest untdelemn (al milostivirii) revărsat din belșug<sup>82</sup>.

În mod frecvent, Sfântul Ioan Gură de Aur face o apropiere între untdelemn (*elaion*) și milostivire (*eleon*). Este o temă pnevmatologică de seamă a simbolisticii sale sacramentale și a propovăduirii sale. Dar aici simbolismul atinge și introduce realitatea ultimă a semnificatului, căci Duhul Sfânt revelează viața și esența iubirii înseși a Prea Sfintei Treimi: "Acolo unde este milostivire, acolo este Tatăl și Fiul și acolo se pogoară harul Duhului"<sup>83</sup>.

Un ultim text al Sfântului Ioan Gură de Aur rezumă prezența acestei teme în propovăduirea sa: „Să dobândim focul

82. Hom. 20,3 în 2 Cor.

83. Hom. 8,7 în Rom.

Duhului pentru a stârpi mărăcinii, a alunga fiarele și a curăța câmpul pentru agricultor; iar după curățire, să udăm câmpul cu apă duhovnicească, să sădim măslinul roditor, planta cea mai dulce, întotdeauna în floare, luminoasă, hrănitore și întăritoare. Toate acestea sunt cuprinse în milostivire, care este, ca să spun așa, ca o pecete pentru cei care au această virtute. Dacă o păstrăm întotdeauna, Îl vom vedea negreșit pe Mirele și vom putea pătrunde în camera de nuntă<sup>84</sup>.

În acest context al iubirii frățești ca parte constitutivă a Euharistiei la Sfântul Ioan Gură de Aur poate fi redescoperită - spre folosul nostru - o întreagă teologie a preoției și a jertfei duhovnicești. Preoția slujitoare și jertfa euharistică se cufundă astfel într-o adevărată preoție universală și polivalentă a poporului lui Dumnezeu în întregul său și în intimitatea cea mai profundă a inimilor: „Toți cei care au primit ungerea cu sfântul mir, scria Origen, au devenit preoți, așa cum Sfântul Petru o spune întregii Biserici. Voi sunteți deci neam împărătesc și pentru aceasta vă apropiați de altare. Dar fiecare dintre noi poartă în sine jertfa sa, pentru a arde la nesfârșit. Dacă eu renunț la toate bunurile mele, dacă-mi port crucea și sunt Hristos, am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu. Sau, dacă-mi dau trupul să ardă în focul iubirii și dobândesc cununa de mucenic, m-am adus pe mine însumi jertfă pe altarul lui Dumnezeu. Dacă-mi iubesc frații până la a-mi da viața pentru ei, dacă pentru dreptate și pentru adevăr mă lupt până la moarte, dacă-mi nevoiesc trupul neîngăduindu-mi nici o poftă trupească, dacă lumea e răstignită pentru mine și eu pentru lume, am adus o jertfă pe altarul lui Dumnezeu și am devenit preotul propriei mele jertfe<sup>85</sup>.

84. *Com. la In XXIV*; PG 59, 148

85. *In Lev. Hom. IX, 9.*



O omilie atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur pomeneste diferitele feluri de jertfe pe care credincioșii le pot aduce Domnului<sup>86</sup>:

1) jertfa lui Pavel, prin sânge și slujirea credinței (Filip. 2,17);

2) slujirea caritabilă, „cu miros de bună mireasmă”, jertfa adusă de Epafrodit (Filip. 4, 18), facerea de bine și întrajutorarea, jertfe bineplăcute lui Dumnezeu (Evr. 13, 16);

3) propovăduirea Evangheliei, pentru ca jertfa neamurilor să fie bine primită, fiind sfințită în Duhul Sfânt (Rom. 15, 16): „Preoția mea, spunea el, este vestirea, propovăduirea, aceasta este jertfa pe care o aduc...; sabia mea este Evanghelia, cuvântul de învățătură; țelul meu nu este să caut slava mea, ci ca *prinusul neamurilor, fiind sfințit în Duhul Sfânt, să fie bine primit*”<sup>87</sup>;

4) aducerea ca jertfă a propriului trup (Rom. 12, 1) adică a propriei vieți și, astfel, întreaga viață a omului, zi după zi, devine sfântă și constituie adevărata jertfă, “arsă de focul Duhului”<sup>88</sup>.

Fericitul Augustin dezvoltă aceeași teologie a iubirii - *agapé* - euharistice, precum și dimensiunea frățească a cultului cu tot atâta precizie și vigoare ca și Sfântul Ioan Gură de Aur. “Pentru dascălul din Hippo, scrie P. Hamman, milosteniile și în general facerea de bine și întrajutorarea constituie jertfa credinciosului și răscumpără mulțime de păcate. Ele îngăduie credinciosului să se alăture jertfei Stăpânului și să-l aducă și închinare, și slavă. Comentând versetul “*Fiicele Tirului vor veni să-I aducă daruri*”, Augustin spune: “Veniți cu daruri: “Faceți milostenie în jurul vostru și, pentru voi, totul va fi curat”. Veniți cu daruri la Cel care spune: “*Milă voiesc, nu jertfă*”. În acest templu, care odinioară era închipuirea tem-

86. PG 55, 623; citată de E. Pataq Siman, op. cit., p. 178.

87. La Rom. 15,16 - citată de J. M. Garrigues, M. J. Le Guillou, A.Riou, „Le caractère sacerdotal dans la tradition des pères grecs”, în *N. R. Th.* 93 (1971) 808.

88. *Hom. 8,7 in Rom.*

plului ce va să fie, se venea cu tauri, cu berbeci, cu țapi, cu diferite animale potrivite pentru jertfă, astfel ca sângele vărsat să vestească o jertfă cu mult mai presus de cele care se aduceau acolo. Acum, acest sânge neprețuit prefigurat de toate aceste rituri a sosit în sfârșit, Regele Însuși a venit și cere daruri. Ce daruri? Milostenii<sup>89</sup>.

Augustin interiorizează și jertfa: „Aprinde la focul iubirii ceea ce-l aduci în dar; ai în tine destulă materie pentru jertfă și pentru laudă”<sup>90</sup>.

Dar de abia atunci când comentează versetul de la Fapte 4,32 despre viața de obște a primilor creștini, când „*inima și sufletul mulțimii celor ce-au crezut era una*”, de abia atunci episcopul din Hippo face trecerea de la dragostea frățească a oamenilor la evidența *a fortiori (quanto magis)* a iubirii în sânul Sfintei Treimi: “Dacă iubirea a făcut din atâtea inimi și din atâtea suflete o singură inimă, cât de mare este iubirea care unește pe Tatăl și pe Fiul”<sup>91</sup>. Și, ca un ecou la aceste cuvinte, a 15-a Carte din *De Trinitate* conchide: “Iubirea care este de la Dumnezeu și care este Dumnezeu este chiar Duhul Sfânt. Prin El se răspândește în inimile noastre iubirea lui Dumnezeu, prin care întreaga Treime sălășluiește în noi”<sup>92</sup>.

În legătură cu aceasta, aș dori să amintesc intervenția Mgr. Nédoncelle la congresul augustinian din 1954, cu privire la „intersubiectivitatea omenească ca figură a Sfintei Treimi la Fericitul Augustin”<sup>93</sup>. În comunicarea sa, Nédoncelle operează o anumită corectare a unei concepții unilaterale a analogiilor treimice la Augustin ca analogii pur psihologice, care ar închide inevitabil înțelegerea credinței în cadrul nu numai

89. *Enn. in Ps.* 44,27; PL 36,511; citat de A.Hamman, *op. cit.*, p. 286-287.

90. *Enn. in Ps.* 55,19; PL 36,659.

91. *Tr. in Jo.* 14,9.

92. *De Trin.* XV, XVIII, 32; cf. *In I Joann.* VII,6 : iubirea este Duhul Sfânt.

93. *Augustinus Magister*, vol. I, p. 600-601.

al unei intersubiectivități, ci al unei intrasubiectivități: "Intersubiectivitatea ne lasă mai mulți, intrasubiectivitatea ne lasă singuri". Această observație a lui Nédoncelle are ceva îngrijorător pentru mine, nu în ceea ce privește eșecul căutărilor treimice ale lui Augustin, cum ar crede Olivier du Roy<sup>94</sup>, ci în ceea ce privește limitele acestor analogii psihologice și sociale în sesizarea tainei Sfintei Treimi.

Aș relua aici aprecierea Pr. Berrouard, care-și exprima regretul că Augustin nu a adâncit și nu și-a dezvoltat intuiția "pentru a învăța Apusul să-și oprească privirea și asupra celui-lalt pol al tainei și să-i dea despre comuniunea vie a Persoanelor o imagine tot atât de elaborată precum cea pe care i-a lăsat-o despre unitatea Lor"<sup>95</sup>.

Nu aș dori să închei însă cu un regret, așa că, citându-l pe Pr. Aimé Solignac, aș spune odată cu el că "în gândirea lui Augustin, transcendența tainei nu te împiedică să descoperi o corespondență între Biserică și Treime, ci, dimpotrivă. Acesta este temeiul unității Bisericii în iubire și, reciproc, unitatea credincioșilor este o realitate care îngăduie să înțelegem întrucâtva unitatea intimă a celor trei Persoane. Biserica ar fi astfel icoana Treimii"<sup>96</sup>.

94. Ol. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin*, Paris, 1966.

95. „Bibliothèque Augustinienne”, *Traité sur Saint Jean*, notă complementară, p. 943.

96. „(L'Eglise) Latine” în *Dict. de Spirit.*, 1975.

## XII

# ICOANA, TAINĂ A ÎMPĂRĂȚIEI

În introducerea comunicării mele, aş dori să citez aceste cuvinte din Prologul celei dintâi epistole a Sfântului Ioan: „(...) *Ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre - şi buzele noastre - au pipăit despre Cuvântul vieţii(...) vă vestim şi vouă*” (Ioan 1, 1-3).

Astfel, dacă există un aspect al tainei lui Hristos pe care nu-l putem reduce la formule apodictice, ci putem doar să-l propunem, acesta este cu adevărat cel privitor la misterul Frumuseţii, al Slavei, al Luminii lui Dumnezeu. El nu se impune dinafară, ci se propune, mai bine zis se impune, prin evidenţa sa lăuntrică. Este nevoie de multă discreţie şi consonanţă cu obiectul discursului pentru a putea vorbi despre icoană, taină a Frumuseţii şi a Slavei lui Dumnezeu, care se dezvăluie şi se împărtăşeşte...

Însăşi formularea titlului comunicării mele, preluată din cartea-testament spiritual a Pr. Alexander Schmemmann, *L'Eucharistie, Sacrement du Royaume* (Paris, 1986), caută să sugereze o concepţie dinamică despre icoană ca taină sau, ca să spunem aşa, ca mod particular al sacramentalităţii extensive a Bisericii. Conştiinţa ortodoxă nu s-a împăcat niciodată prea bine cu teoria din manualele şcolare, care restrânge la şapte numărul tainelor. Teologia noastră contemporană (Pr. Serghei Bulgakov, Pr. Nicolai Afanasiev, Pr. Alexander Schmemmann şi continuatorii lor) nu pregetă să afirme sacramentalitatea formelor

și gesturilor liturgice, a Cuvântului lui Dumnezeu făcut cuvânt omenesc (Scriptură, propovăduire, cult, teologie). Arta liturgică, de nedespărțit de altfel de Cuvânt și de cult, are deci un statut sacramental, despre ale cărei componente aş dori să vorbesc.

Nu este cu putință să vorbești despre icoană ca taină decât dacă, în ceea ce privește tainele, te lezezi de concepția care divizează și reifică, și dacă recurgi la misterul Bisericii, taină unică și suficientă a mântuirii, împărtășită de iubirea treimică în lucrarea mântuitoare a Cuvântului întrupat și a Duhului Sfânt.

Totuși, aplicarea noțiunii de taină la icoană și la arta eclezială trebuie să fie întrucâtva nuanțată. Dacă Niceea II, apoi Triumful Ortodoxiei (843) au formulat dogma icoanei, i-au exprimat caracterul sacramental fără a folosi însă acest termen, este cert că conștiința eclezială sobornicească a văzut dezvoltându-se arta și evlavia pentru icoană și i-a descoperit temeiul teologic, hristologic, pornind de la o experiență duhovnicească profundă, atât personală, cât și colectivă, în care deslușim cu certitudine lucrarea, suflarea Duhului. Deci, dacă, începând de la Niceea II, Ortodoxia trăiește doctrina și cultul icoanei ca pe o dogmă, care are o valoare atât obligatorie, cât și universală, întrucât îl privește pe om în întregul său, deci pe orice om, este nevoie totuși de multă discreție, de smerenie și modestie când străbatem istoria și geografia creștinismului, atât în interiorul, cât și în exteriorul frontierelor „canonice” ale Ortodoxiei. Arta și evlavia iconografică au cunoscut excese și abuzuri, mergând până la fetișism; în sens invers, au apărut fenomene de reacție, sau o spiritualizare excesivă în diferite curente ortodoxe de spiritualitate, ispite ale platonismului, ale dualismului antropologic (Origen, Evagrie) care nu au rămas fără urmări în arta creștină. Au fost și epoci de decadentă profundă a artei creștine. Cu toate acestea, Duhul Sfânt a găsit întotdeauna căi compensatorii pentru a ajunge până la inima omului ca să o sfințească.

Acestea fiind spuse, icoana ne apare ca darul unei plinitudini sacramentale fără de care Ortodoxia ar fi grav știrbită și care este totodată și unul dintre aspectele cele mai creatoare ale mărturiei noastre, atât în creștinătatea dezbinată, cât și în lumea secularizată în care suntem cufundați. Dar, repet, trebuie să lăsăm icoana să vorbească prin ea însăși, dincolo și mai presus de formulările noastre conceptuale. Trebuie, de asemenea, să ne înălțăm până la icoană, depășind imageria pedagogică și ilustrativă pentru a ajunge la contemplarea misterelor pe care doar icoana le înfățișează.

În experiența trăită a Bisericii, experiență primordială și pre-teologică pe care căutăm să o formulăm teologic, icoana este taină (adică mod al prezenței și comuniunii) a divino-umanității lui Hristos: „Întrucât Dumnezeu a fost văzut acum în trup și a trăit printre oameni, scrie Sfântul Ioan Damaschinul, înfățișez ceea ce este văzut în Dumnezeu” (*Imag.* I, 16). Sfântul Ioan Damaschinul afirmă astfel temeiul hristologic, întemeierea icoanei pe Întrupare, și acesta este punctul de plecare al teologiei noastre comune despre icoană.

Dar acesată întemeiere pe Întrupare trebuie lărgită pentru a ajunge să cuprindă întreaga lucrare mântuitoare a Domnului. Fiecare etapă a lucrării de mîntuire întemeiază capacitatea materiei, și înainte de toate a omului însuși, de a deveni icoană a Împărăției treimice. Într-adevăr, de când trupul lui Hristos, și deci materia însăși, au fost transfigurate în lumina și cu puterea Învierii, de când au fost ridicate la părășia vieții dumnezeiești în Înălțare, șezând astfel odată cu Domnul slavei la dreapta măreției Tatălui, de acum înainte, în Hristos, ca Început al mântuirii noastre și Cap al Bisericii, făptura a redevenit capabilă să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu și să înainteze în ea. De acum înainte, deci, limbajul și arta omenească pot fi botezate în Biserică și, în focul Duhului, pot deveni în stare să tălmăcească pentru simțurile noastre omenești și pentru mintea noastră prezența Preasfintei Treimi în ea însăși și în sfinți.

Vorbind despre temeiul hristologic al icoanei, aş distinge, alături de întemeierea sa în Întrupare, şi aspectul său de „Înălţare”, care priveşte întreaga realitate eclezială, Biserica în misterul său ultim ca taină globală a Împărăţiei, viaţa sa sacramentală centrată pe Euharistie, întregul său simbolism liturgic în care icoana îşi are locul cuvenit.

Temeiul hristologic al icoanei nu trebuie să fie mai puţin interiorizat, chiar echilibrat, de dimensiunea pnevmatologică a acesteia. În acest demers ne poate ajuta Sfântul Vasile cel Mare, cu binecunoscuta sa formulă: „Cinstirea adusă icoanei se răsfrânge asupra Prototipului” (*Despre Sfântul Duh*, XVIII, 45). Desigur, contextul literal şi istoric al acestei formulări îl constituie controversa trinitară şi pnevmatologică în care se afla angajat Sfântul Vasile. Formula a fost folosită în conflictul iconoclast printr-o extindere teologică secundară, profund îndreptăţită însă şi chiar necesară, şi a fost consfinţită de definiţia dogmatică a Sinodului II de la Niceea.

Această formulă nu numai că se află în *Tratatul despre Sfântul Duh*, dar este şi plasată în miezul celor mai importante argumentări, în care Sfântul Vasile defineşte, într-un mod probabil unic în întreaga literatură patristică, *tropos*-ul sau modul particular de acţiune al Sfântul Duh în iconomia treimică nedespărţită a mântuirii. Duhul, avea să spună Sfântul Vasile, este în acelaşi timp atât *locul* de închinare treimică al făpturii, cât şi *locul* de sfinţire al acesteia de către dumnezeiasca Treime. Astfel, Fiul este contemplat în „spaţiul” Duhului, şi, prin El, Tatăl: „Pe când, ajutaţi de o putere iluminatoare, contemplăm frumuseţea lui Dumnezeu Celui nevăzut şi de la Acesta ne ridicăm la spectacolul răpitor al arhetipului, Duhul cunoaşterii este undeva de faţă. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla Chipul” (*Despre Sfântul Duh*, XVIII, 47; versiunea rom. pag. 61-62, *n.tr.*). „Pentru că este imposibil să vadă cine-

va chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului” (*ibid.*, XXVI, 64; versiunea rom. pag. 78).

Această dimensiune sau condiție pnevmatologică a vederii lui Hristos, chip desăvârșit al Tatălui, este esențială pentru teologia icoanei. Fără aceasta, referirea iconofililor la formula clasică a Sfântul Vasile devine plată, iar relația dintre chip și prototip devine exterioară, ilustrativă, pur noțională.

Acest sens al Duhului Sfânt îl întâlnim cu prilejul reluării conflictului iconoclast, într-o scrisoare a papei Pascal I către împăratul Leon V Armeanul, în 817: „Dacă nimeni nu poate să zică *„Domn este Iisus decât în Duhul Sfânt”* (I Cor. 12, 3), este cu atât mai primejdios să-L scrii (însemnând în contextul scrisorii „să-L pictezi”); nimeni nu-L poate zugrăvi pe Iisus ca Domn decât în Duhul Sfânt. Căci vei afla că până și Bețaleel era plin de Duhul, doar pentru că reprodușese simbolurile cerești figurate în munte (Ieș. 31)”. \*

Dacă ne întoarcem către cel mai mare apărător al cinstirii icoanelor, către Sfântul Ioan Damaschinul, observăm, așa cum bine a constatat Pr. Christoph von Schönborn, că Ioan Damaschinul deosebește diferite categorii de icoane, de la cea mai desăvârșită, care este Fiul Însuși, chip sau icoană desăvârșită a Tatălui, apoi cea a omului, creat după chipul lui Dumnezeu și chemat la asemănarea cu El, până la icoanele propriu-zise (cf. Sfântul Ioan Damaschinul, *Imag.*, I,9-13, citat de C. von Schönborn, *L'Icône du Christ, fondements théologiques*, Paris, 1986, p. 191-193).

Mai curând decât să procedez la o simplă enumerare a varietăților de chipuri sau icoane în ordinea descrescândă a

\* Acest citat din papa Pascal I mi-a fost comunicat prin amabilitatea Pr. Emmanuel Lanne, care îl menționează în studiul său „Rome et les images saintes”, *Irenikon* 1986, p.180-181. Versiunea grecească a textului respectiv a fost publicată în Giovanni Mercati, „Note di Letteratura biblica e cristiana antica”, *Studi e Testi*, V, Roma, 1901, p. 227-235.



asemănării lor, aş dori să subliniez unitatea acestor multiple dimensiuni: hristologică, antropologică şi, iertat să-mi fie pleonasmul, iconografică.

Icoană adevărată şi desăvârşită a Tatălui, Iisus Se comunică oamenilor în „luminarea” Duhului Sfânt, în actualitatea sacramentală şi duhovnicească a Bisericii, până la sfârşitul veacurilor. Tot aşa cum Iisus este Templul adevărat al Dumnezeuirii, nefăcut de mână de om (cf. Ioan 2, 21, Col. 2, 9 şi 1, 15), tot astfel şi noi, după asemănarea Fiului, purtăm în noi înşine acest chip al Tatălui, chip care trebuie să se manifeste. Tot aşa cum Numele lui Iisus este săpat în inimile noastre încă de la botez („Dă, Doamne, ca Numele Tău cel sfânt să rămână nelepădat de dânsul...”), tot astfel şi chipul lui Hristos este săpat în inima omului. Rostul vieţii noastre este tocmai de a face să se arate în afară această icoană launtrică. Aceasta este şi sarcina părinţilor şi pedagogilor noştri întru Duhul Sfânt, de a ne îndruma în acest sens: *„Copiii mei, pentru care sufăr iarăşi durerile naşterii, până ce Hristos va lua chip în voi!”* (Gal. 4, 19).

Secretul autenticităţii, al asemănării icoanei pictate cu prototipul este tocmai cel al corespondenţei mereu crescânde dintre icoanele pe care le cinstim şi icoana launtrică aflată în inima fiecăruia. Nu mă pot opri să nu citez aici câteva rânduri din Carnetele unui pictor de icoane ( *Camets d'un peintre d'icônes*) contemporan, Grégoire Krug († 1969): „Chipul şi asemănarea dumnezeieşti, puse de Dumnezeu în om la creaţie, sunt, ca să spunem aşa, condiţia gândită de Creator care-l înlesneşte ca printr-un mijloc sensibil, accesibil contemplaţiei, să Se reveleze în chipul omenesc. Acest chip şi asemănare a lui Dumnezeu, care au fost date omului în însăşi clipa zidirii sale, constituie deja un fel de icoană arhetipică, o imagine dată de Dumnezeu, un izvor nesecat de sfinţenie. Chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, care nu pot fi distruse nici măcar

prin căderea omului, trebuie să se înnoiască neîncetat, să reînvie, să se purifice sub lucrarea Harului și asceza omului, să fie, într-un anumit fel, pictate în permanență în străfundurile cugetului. Prin asceză și sfințire, chipul lui Dumnezeu se înscrie în străfundurile omului și această strădanie constructivă, neîntreruptă și inalienabilă este condiția fundamentală a vieții omului, un fel de imprimare neobosită a chipului lui Hristos în adâncurile sufletului(...) În Întruparea Sa, Hristos apare ca restauratorul chipului dumnezeiesc în om; mai mult decât restauratorul, El este și lucrarea, dar și împlinirea până la desăvârșire a chipului lui Dumnezeu, Icoana icoanelor, Izvorul oricărei imagini sfinte, Icoana nefăcută de mână de om, Ierusalimul cel viu" (Paris, 1983, p. 35, 36; text rusesc: Paris 1978, p. 15, 16).

Pomind de la această corespondență între icoana zugrăvită și chipul lui Dumnezeu în inima omului, putem să ne întoarcem la noțiunea de sacramentalitate a icoanei, adică la capacitatea și funcția sa de a vehicula și transmite omului prezența sfințitoare a lui Hristos și a sfinților Săi, pe de o parte, iar pe de alta, de a înălța către Dumnezeu rugăciunea Bisericii și rugăciunea personală. Icoana are, astfel, o valoare și o funcție sacramentală la diferite niveluri și de diferite grade. Aș dori să deosebim următoarele trei moduri ale funcției sacramentale a icoanei: în *devenirea*, în *permanența* și în *mijlocirea* sa.

1. Crearea icoanei, izvorărea sa din inima artistului într-o pură și autentică frumusețe este o taină, un miracol mereu reînnoit, întotdeauna răscolitor. Desigur, trebuie amintite aici exigențele în materie de asceză, de sfințenie care revin iconografului, ca de altfel și propovăduitorului, catehetului, teologului, părintelui duhovnicesc, toți teologi, toți iconografi. Căci această izvorăre a icoanei dinlăuntrul inimii curățite este săvârșită de Duhul Sfânt. El este Cel care îi constituie dinamismul și îi asigură adevărul. El este Cel care „reproduce” imagi-

nea lăuntrică veșnică prin penelul zugravului (pe buzele predicatorului, ca și prin pana scriitorului). Pictorul de icoane își poate însuși, pe bună dreptate, rugăciunea din Liturgia euharistică a Sfântul Vasile: „Pomenește, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale, și a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greșeala cea de voie și cea fără de voie și să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la darurile (chipul, icoana) ce sunt puse înaintea”.

Astfel, în devenirea și la capătul creării icoanei, El, Domnul, trebuie să crească, și pictorul să se micșoreze. La capătul muncii sale, acesta trebuie să se închine, să ingenuncheze și să se tragă deoparte în fața a ceea (sau Aceluia) ce îl depășește și îl interpelează chiar și pe el.

2. Icoana dobândește astfel o existență sacramentală de acum înainte autonomă, „obiectivă”, permanentă, adevărată pentru orice om, dintotdeauna și de pretutindeni. Ea nu numai că reflectă slava Împărăției treimice ai cărei moștenitori suntem chemați să devenim, dar cuprinde și energia dătătoare de viață a acesteia. După cum spune Sfântul Ioan Damaschinul, este „plină de energie dumnezeiască și de har” (*Imag.*, I, 16), plină de Duh Sfânt, am putea spune. Ea este nu numai obiect și instrument al contemplării, și deci al rugăciunii, ci și, în aceeași măsură, instrument și punte a sfințirii omului prin harul și energia divină care sunt nedespărțite de aceasta.

Această funcție „energetică” sau sfințitoare (deci pnevmatologică) a icoanei este una dintre caracteristicile fundamentale ale cinstirii icoanelor în Ortodoxie, și poate, totodată, singurul aspect al evlaviei ortodoxe față de icoane pe care teologia romano-catolică nu-l acceptă încă decât cu greu. Astfel, în prima ediție a magistralei sale lucrări despre temeiul hristologic al icoanei, Pr. Christoph von Schönborn vede în iconologia lui Ioan Damaschinul „aspectul cultului icoanelor cel mai greu de abordat pentru un creștin apusean, respectiv insistența asupra

laturii ierurgice, teofore, purtătoare de har a icoanei, în dauna cinstirii persoanei înfățișate” (op. cit, p. 196). În a treia ediție a aceleiași lucrări, Pr. Schönborn atenuează întrucâtva severitatea inițială a observației sale referitoare la Ioan Damaschinul (Paris, 1986, p. 250-251).

Astfel, în conștiința teologică și în evlavia ortodoxă, orice icoană este ontologic „făcătoare de minuni”, încărcată cu energia de viață dătătoare a Duhului lui Hristos. Si aici, învățătura curentă a Bisericii cu privire la sfințenia „obiectivă” a tainelor (*ex opere operato*) și transparența la harul dumnezeiesc a săvârșitorilor tainelor (*ex opere operantis*) se aplică pe deplin icoanei, loc al prezenței dumnezeiești și instrument al harului Său. Chiar dacă orice icoană este „făcătoare de minuni” prin însăși natura sa sacramentală, totuși, în anumite icoane, prezența lui Dumnezeu se manifestă în chip mai tangibil, rugăciunea Bisericii se poate aduna în ea și se poate „capitaliza” cu mai multă densitate. Cea mai frumoasă roadă a artei și rugăciunii omenești se învrednicește astfel pentru ca harul lui Dumnezeu să sălăsluiască și să se manifeste în ea.

3. O a treia treaptă a sacramentalității icoanei, pentru care a și fost creată, este funcția sa „mijlocitoare” în rugăciunea cea mai personală. Omul este el însuși o ființă sacramentală prin fire și prin vocație, o făptură „iconică”, „o viețuitoare care a primit porunca de a deveni dumnezeu”, cum spunea Sfântul Vasile. Are, deci, nevoie de vehicolul tainelor și de simboluri pentru a ajunge la vederea Celui nevăzut și negrăit și la comuniunea cu El. Prin mijlocirea icoanei, între credincios și taina sau persoana înfățișată se stabilește o adevărată relație personală. Ortodoxia nu uită niciodată rolul „diaconal” al icoanei (și al tainelor), de a sluji la venirea Împărăției treimice în lumea aceasta, prin sfințirea inimii omenești.

Câteva cuvinte pentru a încheia cu ceea ce eu numesc lumea de dincolo a icoanei. Și acolo, natura însăși a tainei

implică faptul că „cinstirea dată icoanei se răsfrânge asupra Prototipului”. Față în față cu Împărăția, căreia icoana îi este, în lumea aceasta, una din manifestările sacramentale, o epifanie, omul va fi, în sfârșit, în întregime icoană transparentă și fidelă, tinzând, într-un elan nesfârșit de iubire, să ajungă de la chipul ascuns la asemănarea slăvită a Arhetipului dumnezeiesc, împărtășindu-se nemijlocit cu Cuvântul viu și cu Chipul dătător de viață al Tatălui, care este Hristos. Astfel, taina Împărăției care este icoana ne duce pe urma Fiului Unul Născut, ca fii unici prin harul înfierii întru Duhul Sfânt, pentru a pătrunde în Taina Tatălui, dincolo de orice imagine și de orice limbaj, în murmurarea negrăită a Numelui lui Iisus și a Numelui de Avva-Părinte, în contemplarea preafericită a Chipului Celui înviat. Atunci, în murmurul Duhului, din sânurile noastre vor izvorî râuri nesecate de laudă și de har.

### XIII

## LITURGHIE ȘI VIAȚĂ SPIRITUALĂ

Cultul exprimă categoriile esențiale ale vieții spirituale. Prin limbajul sacramental și liturgic, Biserica elaborează o teologie trăită a sensurilor duhovnicești, o viziune a frumuseții dumnezeiești a Împărăției, a cărei pregustare ne-o poate oferi cultul. Între cultul exterior al templului și cultul interior al inimii se stabilește o corespondență profundă, se afirmă o continuitate necesară, așa cum arată extinderea rugăciunii liturgice, a imnografiei, a icoanei la folosința personală și familială. În sfîntirea apei, sau a vinului, sau a roadelor pămîntului, se cuprinde și un fel de ucenicie pentru deprinderea sensului sacru al zidirii, al „profanului”, al materiei. Ciclul săptămânii, începînd cu Ziua Domnului și încheindu-se cu ea, actualizează tensiunea autentică dintre duminică și zilele săptămânii: întreaga existență, oricât de profană ar fi, este îndreptată către așteptarea Celui care vine în actualizarea liturgică a Bisericii: „*Vino, Doamne Iisuse*” (Apoc. 22, 20).

*Triodul*, cartea Postului Mare, care înmănușează imnografia acumulată de-a lungul veacurilor de către autorii și cântăreții duhovnicești, oferă cea mai bogată învățătură asupra devenirii omului angajat în lupta duhovnicească. Inspirația monastică incontestabilă a acestor texte dovedește importanța acordată de Biserică experienței și înțelepciunii Părinților pustiei sau a obștilor monahale, care amintesc conștiinței creștine de „singurul lucru trebuincios”.

## A

## ANTROPOLOGIA RUGĂCIUNII

În cadrul antropologiei biblice și ecleziale, rugăciunea și viața lăuntrică angajează omul în întregime, trup și suflet, cu toată sensibilitatea și inteligența sa: „*Însetat-a de Tine sufletul meu, suspinat-a după Tine trupul meu*” (Ps 62,2). Mai curând decât să descrie natura ideală a omului, cărțile liturgice îi poartă pe credincioși într-un lung itinerariu duhovnicesc.

1. Primul pas este conștientizarea păcatului și a îndepărtării de Dumnezeu: „Sunt istovit de plăceri, mi-am orbit ochii sufletului... cu sufletul învârtosât, orbit de beția patimilor, nu mai privesc către Tine, singurul Dumnezeu”<sup>1</sup>. „De unde voi începe a plânge faptele vieții mele cele ticăloase? ....Răvnind neascultării lui Adam, celui întâi zidit, m-am cunoscut pre mine dezbrăcat de Dumnezeu, și de Împărăția cea pururea fiitoare, și de desfătare, pentru păcatele mele”<sup>2</sup>.

2. Regăsim accentele din Epistola către Romani cu privire la mânia judecății dumnezeiești față de omul păcătos. Dumnica înfricoșatei judecăți, dinaintea Postului Mare, dezvoltă această temă și îndeamnă la întoarcerea inimii: „Când va fi să vii să faci judecată dreaptă, Prea dreptule Judecător, șezând pe scaunul slavei Tale... cărțile se vor deschide, și se vor arăta faptele oamenilor... Ce vom face atunci noi, oamenii, cei vinoși de multe păcate?... Ci, Unule, iubitorule de oameni, Mântuitorule, Împărate al veacurilor, mai înainte până ce va sosi sfârșitul, prin pocăință întorcându-mă, miluiește-mă”<sup>3</sup>.

1. *Triode du Grand Carême*, éd. St. Serge, vol. 1, Paris, 1973, p. 206-207 (pentru versiunea românească a textelor cf. *Triodul*, ed. VIII, Ed. Institutului Biblic, București, 1986).

2. André de Crète, début du *Grand Canon pénitentiel du Carême*, ibid. p.233. (Andrei Criteanul, *Canonul cel Mare*, trad. cit.).

3. *Ibid.*, p. 54-55.

Omul nu poate invoca în sprijinul său nici neștiința, nici evlaviază; porunca iubirii este singura lege a creștinului: „Cunoscând poruncile Domnului, așa să viețuim: pe cei flămânzi să-i hrănim, pe cei însetați să-i adăpăm, pe cei goi să-i îmbrăcăm, pe străini să-i aducem în casă, pe bolnavi și pe cei din temniță să-i căutăm, ca să zică și către noi Cel ce va să judece tot pământul: *„Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, de moșteniți Împărăția ce s-a gătit vouă”*<sup>4</sup>.

3. În lungul drum către Pământul făgăduinței, Postul Mare ne introduce, de la bun început, în rugăciunea de pocăință ce se continuă în toate cele patruzeci de zile ale sale: „Ușile pocăinței deschide-mi mie, Dătătorule de viață; că mânecă duhul meu la Biserica Ta cea sfântă, purtând locaș al trupului, cu totul spurcat. Ci ca un Îndurat, curățește-l, cu mila milostivirii Tale... În calea mântuirii îndreptează-mă, de Dumnezeu Născătoare; căci cu păcate grozave mi-am spurcat sufletul, și cu lenevire, viața mea, toată o am cheltuit; ci cu rugăciunile tale, curățește-mă de toată necurăția”<sup>5</sup>.

Prin pilda fiului risipitor, propusă meditației în perioada ce precede postul, timpul pocăinței se dezvăluie ca o întoarcere din exil, din „țara cea îndepărtată”, care definește condiția umană de îndepărtare de Dumnezeu; ca un ecou la deznădejdea celor aflați în robia Babilonului (reluare a Ps. 136), răsună strigătul fiului risipitor: „Risipind bogăția darului celui părintesc, am păscut eu, ticălosul, împreună cu dobitoacele cele necuvântătoare și, poftind hrana lor, leșinam de foame, flămând fiind. Dar întorcându-mă la Tatăl cel milostiv, strig cu lacrimi: Primește-mă ca pe un argat, pre mine, cel ce cad la iubirea Ta de oameni, și mă mântuiește”<sup>6</sup>. „Grăbește de-mi deschide brațele

4. *Ibid.*, p. 55-56.

5. *Ibid.*, p. 3.

6. *Ibid.*, p. 17.



părintești, că în desfrâu mi-am cheltuit viața. Căutând spre bogăția cea necheltuită a îndurărilor Tale, Mântuitorule, nu-mi trece cu vederea acum inima mea cea sărăcită. Că Ție, Doamne, cu umilință strig: Greșit-am, Părinte, la cer și înaintea Ta”<sup>7</sup>.

4. În ultima duminică dinaintea Postului Mare, numită duminica iertării sau a „izgonirii lui Adam din rai”, plângerea lui Adam la poarta raiului constituie tema predilectă a imnografiei și a propovăduirii încă de la Efrem din Nisibe și Roman Melodul până la starețul Siluan. Condacul (*kondakion*) acestei duminici, cu icoasele (*oikoi*) sale, este una dintre nestematele poeziei liturgice bizantine: „Șezut-a Adam atunci în preajma desfătării raiului și a plâns și, cu mâinile bătându-și fața, zicea: Îndurate, miluiește-mă pe mine, cel căzut. (...) Raiule preaîmbunătățite, preasfinte, preafericite, cel ce-ai fost sădit pentru Adam și ai fost încuiat prin Eva, roagă pe Dumnezeu pentru cel căzut: Îndurate, miluiește-mă pe mine, cel căzut”<sup>8</sup>.

5. Prin această izbăvire de păcate înfăptuită de Postul cel Mare, Biserica ne introduce în asceză, al cărei scop este cel de a restaura întăietatea duhovnicescului asupra vieții celei „după fire” a omului. Postul, nedespărțit de rugăciune, este unul dintre mijloacele ascezei. Aici se impune să facem o deosebire între postul euharistic și postul ascetic. Cel dintâi este o abținere totală de la mâncare și băutură, pentru un scurt răstimp, ca pregătire ultimă în vederea sărbătorii și a împărtășaniei; acest fel de post exprimă așteptarea de către Biserică a venirii eshatologice a Împărăției. Cel de-al doilea, de lungă durată, se înscrie într-o regulă de viață care necesită o continuitate a efortului. Postul și asceza contribuie la înscrierea în străfundurile ființei psiho-spirituale a legii evanghelice a întăietății Împărăției. „Cu bucurie să primim, credincioșilor, vestirea

7. *Ibid.*, p. 20, tropar reluat în slujba tunderii în monahism.

8. *Ibid.*, p. 182-189.

postului cea insuflată de Dumnezeu (...) Prin înfrânare să ne gătim spre împărtășirea sfințeniei celei stăpânești din Sion (...) Răsărit-a primăvara postului și floarea pocăinței (...) Vre-mea cea fericită a postului care strălucește razele pocăinței a răsărit, să ne apropiem cu grabă..."<sup>9</sup>.

Scopul postului nu este mortificarea simțurilor, cât părtășia la viața cea nouă, prin Sfintele Paști: „Să postim, precum de bucate, așa și de toată patima, desfătându-ne cu virtuțile Duhului, întru care petrecând cu dragoste, să ne învrednicim toți a vedea preacinstită Patima lui Hristos Dumnezeu și Sfintele Paști, duhovnicește bucurându-ne”<sup>10</sup>. „Să postim post primit, bineplăcut Domnului. Postul cel adevărat este înstrăinarea de răutăți, înfrânarea limbii, lepădarea mâniei, depărtarea de poftă, de clevetire, de minciună și de jurământul mincinos”<sup>11</sup>.

Adevăratul post nu poate fi despărțit de milostenie. Regăsim aici accentele predicii sociale a Sfântul Ioan Gură de Aur: „Nimic nu mântuiește sufletul ca milostenia față de cei lipsiți. Milostenia îmbinată cu postul izbăvește pe om de moarte. Să o îmbrățișăm, căci fără seamăn este, prin ea se pot mântui sufletele”<sup>12</sup>. Astfel, postul și asceza sunt o pregătire în vederea celebrării liturgice, curățindu-ne de patimi și eliberând puterile Duhului; la rândul său, liturghia constituie o cateheză prin excelență și o chemare la lupta duhovnicească. Biserica este situată între actualizarea Împărăției și începutul preaslăvirii Mielului (cf. Apoc. 7, 15 etc). În acțiunea liturgică trăiește creștinul, în chipul cel mai profund, realitatea acestei tensiuni.

9. *Ibid.*, p. 113, 162.

10. *Ibid.*, p. 194-195.

11. *Ibid.*, p. 221.

12. *Ibid.*, p. 491.

## B

## PAȘTILE ȘI DUHUL SFÂNT

Misterul cultului, în toată varietatea sa de forme și de rituri, este în întregime o laudă și o meditație neîncetată asupra evenimentului esențial al credinței noastre, Paștile lui Hristos mort și înviat. Prin memorialul pascal al Euharistiei, întreaga viață sacramentală a Bisericii este o încorporare a omului păcătos în viața cea nouă în Hristos, pornind de la botez, taina pascală prin excelență, trecând prin spiritualitatea baptismală care este asceza creștină, în creșterea Trupului euharistic al lui Hristos, care este Biserica, până la moarte, ultim act al tainei pascale a vieții creștinului și trecere spre comuniunea deplină cu Mielul.

Taina pascală este evocată aici nu atât în sine, cât pentru implicațiile sale în viața duhovnicească. Reținem, deci, pe de o parte, tainele de inițiere, și, pe de altă parte, *triduum*-ul pascal care se repercutează în teologia și cateheza imnografică a ciclului săptămânal.

### 1) *Misterul pascal al botezului*

În spațiul și timpul Bisericii, materia și cosmosul în întregime sunt botezate, sfințite, pentru a deveni templul prezenței Creatorului. Prin binecuvântările liturgice, elementele firii își regăsesc puritatea primordială, simbolurile devin taine, semne și mijlocitoare ale vieții celei noi.

Ritualul inițierii exprimă prin simboluri un proces lăuntric de întoarcere a inimii, de lepădare de păcat, de pregătire în vederea mărturisirii lui Hristos. Duhul este deja prezent în acest proces nevăzut: El este cel care face să dospească frământătura, orientează inima catehumenului și inaugurează încă de pe acum stăpânirea lui Hristos în viața celui botezat. Această prezență a Duhului precede și transcende simbolurile sacramentale care tind să o exprime. La rândul său, botezul este o

introducere în creșterea și maturarea duhovnicească, implicând o alegere radicală între Dumnezeu și lume, alegere reafirmată constant în mărturisirea credinței liturgice și în întreaga viață: „Sporiți credința pe care ați primit-o, faceți să strălucească și să lumineze și mai tare dreptatea și harul botezului vostru... Suntem numiți noii iluminați. Într-adevăr, pentru noi, lumina este întotdeauna nouă și nu se stinge niciodată... Soarele în zori revarsă mai puțină lumină peste lume decât Duhul care-Și revarsă strălucirea peste un suflet pe care-l scaldă în harul Său”<sup>13</sup>.

## 2) Paștile și duminica

În desfășurarea ciclurilor liturgice ale anului sau ale săptămânii, Biserica celebrează în chip tainic moartea și Învierea lui Hristos și înscrie Paștile în urzeala temporalității. În fiecare duminică, zi a Domnului Înviat, misterul Paștilor este prezent pe deplin și Paștile înșile nu sunt decât sărbătorirea solemnă a Paștelui săptămânal al primelor comunități creștine. Liturgia euharistică a duminicii este puțin modificată în structura și ordinea sa, pentru că în Răsărit duminica este ziua prin excelență a celebrării euharistice.

„Slujba privegherii și-a păstrat în diferitele Biserici ale Răsăritului o vitalitate pe care Apusul nu a cunoscut-o niciodată”<sup>14</sup>. În jurul acelei populare veghi duminicale a epocii primare, s-a cristalizat treptat, într-o remarcabilă sinteză teologică, ciclul săptămânal, așa cum este el consemnat în cartea liturgică a Octoihului, sau a celor opt glasuri. Dezvoltarea imnologiei sale este paralelă cu cea a Triodului și a Săptămânii Mari și își are originea în opera poetică a lui Ioan Damaschinul și a călugărilor de la Studion. Câteva teme proeminente conferă vieții duhovnicești o tonalitate pascală:

13. Ioan Gură de Aur, *Cat. 2 ad illuminandos* 1, PG 49, 232D-233A.

14. I.-H. Dalmais, în *La Maison-Dieu* 46 (1956), p. 61.

a) Lauda vesperală a lui Hristos, Lumina cea neînserată: „Rugăciunile noastre cele de seară, primește-le, Sfinte Doamne, și ne dă nouă iertare păcatelor, că Tu singur ești Cel ce ai arătat în lume învierea” (glas 1). „Închinare de seară aducem Ție, Luminii celei neînserate, Care la sfârșitul veacurilor, ca într-o oglindă în trup, ai strălucit lumii; și până la iad Te-ai pogorât, întunericul cel de acolo l-ai risipit și lumina învierii o ai arătat neamurilor, Dătătorule de lumină, Doamne, slavă Ție” (glas 5).

b) Abisurile evocate de psalmii de la vecernie (Ps 129); Biserica vede în ele decăderea în care omul a fost aruncat prin neascultarea unuia singur; dar Hristos a coborât acolo cu lumina Sa: „Când Te-ai pogorât la moarte, Cel ce ești Viața cea fără de moarte, atunci iadul l-ai omorât cu strălucirea dumnezeirii. Iar când ai înviat pe cei morți din cele de dedesubt, toate Puterile cerești au strigat: Dătătorule de viață, Hristoase, Dumnezeul nostru, slavă Ție!....” (glas 2).

c) Mântuirea de către Hristos a omului rănit de moarte de către veninul șarpelui: „Izbăvit-ai pe cel rănit în rai de limba veninoasă... Umblam în întuneric și în umbra morții și Tu m-ai chemat la lumină, fulgerând iadul cel întunecat cu strălucirea dumnezeirii Tale” (glas 2).

Unul din momentele culminante ale slujbei duminicale de priveghere este imnul Învierii, care urmează Evangheliei pascale a Utreniei; un verset este citat de Sfântul Simeon Noul Teolog (†1022), într-un text care arată că, în Duhul Sfânt, noi nu doar credem în Înviere, ci devenim chiar martorii oculari ai acesteia, asemenea Apostolilor în ziua de Paști: „În ce privește Învierea lui Hristos, cea mai mare parte a oamenilor cred în ea, dar foarte puțini au o viziune limpede asupra ei; iar cei care nu au văzut-o, nu pot nici să I se închine lui Hristos Iisus ca unui Sfânt și unui Domn. Scris este: *„Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt”* (I Cor. 12, 3).

Și de asemenea: „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină trebuie să I se închine în duh și în adevăr” (Ioan 4, 24). Într-adevăr, formula sfântă pe care o avem pe buze în toate zilele nu este: „Învierea lui Hristos crezând”; ci, cum sună aceasta? „Învierea lui Hristos văzând, să ne închinăm Sfântului, Domnului Iisus, Unuia Celui fără de păcat” (citată din imnul cântat în noaptea de Paști și la utrenia duminicală). În ce chip, deci, ne îndeamnă Duhul Sfânt să spunem acum: „Învierea lui Hristos văzând”, ca și cum am fi văzut-o, deși fără îndoială nu am văzut-o?... Oare dumnezeiasca Scriptură să voiască a ne face să mințim? ... Dimpotrivă, ea ne îndeamnă să mărturisim adevărul, acest adevăr că în fiecare dintre noi, credincioșii, Învierea lui Hristos se repetă, și aceasta nu o singură dată, ci în fiecare ceas, atunci când, ca să spunem așa, Stăpânul Însuși, Hristos, înviază în noi, cu veșminte albe și luminând cu strălucirea nestricăciunii și a dumnezeirii. Căci lumina venirii Duhului ne face să întrezărim, ca în dimineața aceea (cf. Ioan 21, 4), Învierea Domnului, sau, mai curând, ne învrednicește să-L vedem pe El Însuși, Cel înviat<sup>15</sup>.

## C

## ÎMPĂRTĂȘIREA SFÂNTULUI DUH

Liturghia constituie locul prin excelență al Duhului, izvor de viață și de sfințenie, mediu dumnezeiesc unde se săvârșește comuniunea cu viața dumnezeiască. Dar această experiență a Duhului se diversifică în bogăția persoanelor umane în harisme, vocații și slujiri. Întreaga tradiție duhovnicească a Răsăritului, de la Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Vasile, în secolul al IV-lea, până la Nicolae Cabasila, în secolul al XIV-lea, și la starețul Siluan, în zilele noastre, dă mărturie despre prezența Duhului în trupul eclezial al lui Hristos, astăzi, ca și la Cincizecime.

15. Cateheza 13, SC 104 (1964), p.197-201.

„Cincizecimea este o sărbătoare permanentă... Dacă Duhul n-ar fi prezent, Biserica n-ar exista”<sup>16</sup>.

„Căci Mângâietorul nu S-a pogorât o dată pentru ca după aceea să ne părăsească, ci este și va fi cu noi până la sfârșit”<sup>17</sup>.

„(La Cincizecime), Biserica a primit pe Sfântul Duh după înălțarea lui Hristos la ceruri, iar acum ea primește darul Sfântului Duh, după ce sfintele Daruri au fost primite în altarul cel mai presus de ceruri, deoarece ni-l trimite în schimb Dumnezeu, Care le-a primit pe dănsese, după cum am spus mai înainte. Pentru că Mijlocitorul este același, atunci ca și acum, Însuși Sfântul Duh”<sup>18</sup>.

Există o corespondență profundă între expresia liturgică a Euharistiei, Cincizecime perpetuă a Duhului, și experiența sfinților și a celor înduhovniciți: și într-una, și în cealaltă, Duhul Sfânt este cel care creează dinamismul și miracolul chemării, întâlnirii, transformării omului în templu al lui Dumnezeu. Acest sens al rugăciunii Duhului în inima omului este foarte intens trăit în tradiția rugăciunii inimii, neîncetată chemare a Nume-lui lui Iisus<sup>19</sup>.

„Când Duhul Își face sălașul în om, acesta nu se mai poate opri din rugăciune, căci Duhul nu încetează de a se ruga în el. Fie că doarme, fie că e treaz, rugăciunea nu se mai desparte de sufletul său... De acum înainte, el nu mai stăpânește rugăciunea doar o perioadă de timp, ci în toată vremea”<sup>20</sup>.

„Atunci când Domnul Dumnezeu, Duhul Sfânt, ne vizitează și vine în noi în preaplinul negrăitei Sale bunătăți, atunci trebuie să încetăm până și rugăciunea... Sufletul care se roagă

16. Ioan Gură de Aur, *De S. Pentecoste*, hom.1.1 și 4, PG 50,454 D, 459 A.

17. Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine Liturgie*, 28,2, SC 4 bis, 1967, p. 177; trad. rom. cit., p. 69.

18. *Ibid.*, 37,6,p.229; trad. rom.cit. p.87.

19. Cf. DS, vol. 8, col. 1126-1150.

20. Isaac din Ninive (Isaac Sirul), *Mystic Treatises* 35, trad. A.J. Wensinck, Amsterdam, 1923, p. 174; cf. textele citate, DS vol.7, col. 2049.

vorbește și rostește cuvinte. Dar, la pogorârea Sfântului Duh, trebuie să fii pe deplin tăcut, astfel încât sufletul să poată auzi limpede și să înțeleagă bine vestirea vieții celei veșnice pe care binevoiește să ne-o aducă<sup>21</sup>.

## D

### EUHARISTIA ȘI RUGĂCIUNEA INIMII

Viața duhovnicească a credinciosului se întemeiază și se dezvoltă în Euharistie, punct culminant al cultului creștin, și tot acolo se dezvăluie adevărata identitate a omului care „aduce mulțumire pentru toate” în sânul adunării.

#### 1. *Euharistie și viață în Hristos*

Mai curând decât să reluăm structura actului euharistic, am dori să subliniem mistica sacramentală și euharistică a tradiției răsăritene. Aceasta nu contrazice dimensiunea specific monastică a spiritualității bizantine, așa cum arată exemplul lui Grigorie Palama (†1359) care, după ce a fost un ilustru apărător al isihasmului atonit, a devenit arhiepiscop al Tesalonnicului și și-a petrecut ultimii ani din viață propovăduind participarea la mântuire prin viața sacramentală: „Hristos a devenit fratele nostru, prin comuniunea cu trupul și sângele nostru, și astfel S-a asimilat nouă... Ne-a legat și ne-a adaptat Sieși, așa cum soțul face cu soția, devenind un singur trup cu noi, prin împărtășirea cu acest Sânge; de asemenea, a devenit și Tatăl nostru, prin dumnezeiescul botez care ne face asemenea Lui și ne hrănește la sânul Său asemenea unei mame pline de duioșie... Veniți, spune Hristos, mâncați Trupul Meu, beți Sângele Meu... astfel încât nu numai să fiți după chipul lui

21. Serafim al Sarovului (+1833), „Entretiens avec Motovilov”, în I. Gorainoff, *Séraphim de Sarov*, coll. Théophanie, DDB/Bellefontaine, 1979, p. 191.



Dumnezeu, ci să deveniți voi înșivă dumnezei și împărați, veșnici și cerești, îmbrăcându-vă cu Mine, Împăratul și Dumnezeuul vostru”<sup>22</sup>.

Aceste imagini se regăsesc aproape literă cu literă la Nicolae Cabasila: „Domnul ni Se dă El Însuși, pentru că, împărtășindu-ne cu Trupul și Sângele Său, noi primim pe Însuși Dumnezeu în sufletele noastre... Pentru a ne putea fi Tată... tocmai pentru aceea a luat Domnul asupra-Și trupul și sângele nostru. Dar tot așa și noi, ca să ne facem copii ai Lui, cade-se să ne împărtășim din ființa Lui, iar prin această taină nu numai că ne facem mădulare ale Lui, ci ajungem chiar fii ai Săi”<sup>23</sup>.

Prin împărtășirea frecventă, atât de necesară din cauza slăbiciunii firii noastre, în noi se săvârșește „un adevărat transfer de energie vitală îndumnezeitoare”<sup>24</sup>, o adevărată hristificare a omului: „Noi nu ne cuminecăm cu vreo bunătate de a Lui..., ci cu El Însuși... Trupul, sufletul și toate puterile noastre se înduhovnicesc, atunci însemnează că trup se unește cu trup, sânge cu sânge și suflet cu suflet... O! Ce taină coplesitoare! Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul și sângele Lui, una cu trupul și sângele nostru! Și atunci, cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voința noastră, dacă Însuși Domnul o mână și cât de înflăcărat curajul nostru, când focul însuși se revarsă peste el!”<sup>25</sup>.

22. *Omilia* 56, ed. S.Oikonomos, Atena, 1861, p. 206-208; citat de J.Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 247-248.

23. *Despre viața în Hristos*, PG 150, 593B și 597D-600A, trad. franceză S. Broussaleux, Amay-sur-Meuse, 1934, p. 107-108 și 112; vezi trad. nouă de M. H. Congourdeau, SC 355, 1989, p. 289 și 301; trad. rom. cit., p. 201 și 205.

24. M. Lot-Borodine, *Un maître de la spiritualité byzantine... Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p. 114.

25. *Despre viața în Hristos*, 584D-585A, trad. p. 100, SC IV, 8-9, p. 269-271; trad. rom. cit. p. 1.

## E

## EUHARISTIA NEÎNCETATĂ

Câteva teme fundamentale, care își au sursa în Sfânta Scriptură și se dezvoltă în tradiția bizantină și în spiritualitatea isihastă, arată continuitatea existentă între taina euharistică a cultului eclezial și căutarea lăuntrică a lui Dumnezeu.

a) *Rugați-vă neîncetat* (Luc. 18,1; Tes. 5,17)

Această poruncă trebuie luată în adevăratul înțeles al cuvântului. Este vorba, însă, nu atât de o recomandare cantitativă cu referire la durata rugăciunii, contrazisă de altfel de învățătura lui Iisus (Mat. 6, 7), cât de o căutare neîncetată a „singurului lucru care trebuiește”, de o meditație constantă asupra Cuvântului lui Dumnezeu. Iisus recomandă rugăciunea în termeni de trezvie (Apoc. 3, 3 și 20). Slujba liturgică, asemenea rugăciunii personale, este o priveghere, în care inima așteaptă venirea Marelui (cf. Marc. 13, 35-37). Rugăciunea de priveghere tinde să se înscrie în ritmul ciclurilor firești ale zilei și nopții (I Tes. 5, 5-6). Întreaga tradiție filocalică a Răsăritului creștin se străduiește să explicitizeze experiența primară a rugăciunii neîncetate care se revarsă în omul lăuntric cu o putere de neînving.

b) *Numele lui Iisus*

Dincolo de tehnicile particulare pe care le-au dezvoltat unii Părinți duhovnicești sinaiți sau atoniți<sup>26</sup>, trebuie reținute ca primordiale scurta invocare a numelui lui Iisus, chemarea milostivirii Sale, slăvirea neîncetată a numelui Său. Nu s-a subliniat îndeajuns coerența lăuntrică existentă între invocarea liturgică a Domnului și rugăciunea inimii: primii creștini erau numiți „cei ce cheamă Numele Domnului” (Fapt. 2, 21;

26. Cf. DS vol.8, col.1130-1141.

cf. 9, 14 și 21, I Cor. 1, 2). Acesta este contextul în care acel *Maranatha* liturgic exprimă atitudinea creștină fundamentală, în ambivalența acestei expresii care poate însemna în același timp și o așteptare încrezătoare („Vino, Doamne”), dar și afirmarea prezenței Marelui în celebrare („Domnul vine”).

c) *Doamne, miluiește (Kyrie eleison)*

Folosirea acestei scurte formule de rugăciune nu este oare rămășița unei rugăciuni neîncetate în însăși miezul rugăciunii publice de mijlocire? S-a subliniat de altfel legătura dintre *Doamne, miluiește* și invocarea Numelui lui Iisus la începuturile sale. Două pasaje din *Filocalie* i-ar putea ilustra înțelesul duhovnicesc. Primul este un fragment din *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, scrisă de Nichita Stithatul. La capătul unei stări de răpire, în timpul căreia Simeon a fost luminat de o lumină cerească, „s-a umplut de o mare bucurie...în uimirea sa, striga fără să se oprească: „Doamne, miluiește-mă”...Într-un târziu, această lumină retrăgându-se treptat, și-a aflat inima plină de o bucurie negrăită și buzele sale strigând cu putere: „Doamne, miluiește”<sup>27</sup>.

Al doilea pasaj este un *Comentariu la „Doamne miluiește”,* anonim, datând probabil de la sfârșitul epocii bizantine: „Mila lui Dumnezeu nu este altceva decât harul Sfântului Duh, acest har pe care noi, păcătoșii, trebuie să-l cerem de la Dumnezeu repetând neîncetat Doamne, miluiește...Cel care știe câtă nevoie are el de toate acestea (adică de duhul înțelepciunii, al temerii, al iubirii, al păcii, al curăției, al smereniei) și le cere de la Dumnezeu, în marea Sa dragoste, spunând Doamne, miluiește, va primi negreșit ceea ce cere și va dobândi mila Domnului și harul dumnezeiesc”<sup>28</sup>.

27. Ed. I. Hausherr, OCA 12, Roma, 1928, p.9-11.

28. *Filocalia*..., vol. 5, Atena, 1963, p. 69-72; trad. franceză de J. Touraille, *Philocalie des Pères neptiques*, fasc. 11, Bellefontaine, 1991, p. 250.

## F

## JERTFA LĂUNTRICĂ

Strădania profetică de transcendere a ritualismului ofrandelor în jertfa lăuntrică a inimii curățite (cf. Am. 5, 21-24; Is. 1, 11-17; Os. 6, 6; Ps. 49, 14-23) este asumată de Iisus, Omul durerilor, Care Se aduce pe Sine jertfă bineplăcută Tatălui pentru viața lumii (cf. Evr. 9, 28). Astfel, înțelegem extinderea temei jertfei și preoției (cf. Evr. și Apoc., Rom. 12, 1; 15, 16; Filip. 2, 17, 4, 18; I Petr. 2, 4-10) la toate dimensiunile vieții creștine. Pentru Irineu din Lyon, de acum înainte singura jertfă bineplăcută lui Dumnezeu este cea a Fiului Său<sup>29</sup>. Aceasta este mântuitoare pentru om, care o aduce împreună cu rugăciunea sa, hrănită de Euharistie; astfel, omul însuși este preaslăvit, în ofranda propriei sale sfințiri, care face din el o cuminecătură vie<sup>30</sup>. „Astfel, primind mântuirea, aducem mulțumire în fiecare zi lui Dumnezeu, Care, prin marea și nepătrunsa Sa înțelepciune, ne mântuiește și vestește mântuirea”<sup>31</sup>. „Fiecare dintre voi, spune Origen, să-și poarte în sine propria jertfă, astfel încât să ardă neîncetat. Dacă mă lepăd de tot ceea ce am, dacă-mi port crucea și-l urmez lui Hristos...dacă lumea s-a răstignit pentru mine și eu pentru lume, am adus o jertfă la altarul lui Dumnezeu și devin preotul propriei mele jertfe”<sup>32</sup>.

*Filocalia* este profund pătrunsă de această mișcare ce duce de la liturghia văzută a Bisericii la liturghia nevăzută a inimii și la liturghia cerească în fața tronului lui Dumnezeu. Un imn inedit al Sfântului Efrem ilustrează foarte bine chipul în care cultul liturgic își află împlinirea în rugăciunea neîncetată a sihastrului:

29. *Adversus haereses* IV, 17,5, SC 100,2, 1965, p. 590-592.

30. Cf. IV, 18,1 și 5-6, p. 596, 610-614.

31. *Démonstration évangélique* 97, SC 62, 1959, p. 66.

32. *In Leviticum* 9, 9, PG 12, 521C-522A; cf. Ioan Gură de Aur, *In Ps.*, 140, 3, PG 56, 451A.

„Sunt hirotoniți preoți pentru ei înșiși

și-și oferă asceza...

Postul este jertfa lor, privegherea le este rugăciunea,

Penitența și credința - altarul,

Meditațiile lor sunt arderea de tot,

Celibatul, victima...

Inima lor curată este arhiereul,

Contemplația, preotul slujitor.

Neîncetat buzele lor aduc jertfa:

Rugăciunea însetată de odihnă..."<sup>33</sup>.

Un ultim text, din scrierile lui Grigorie Sinaitul (†1346), rezumă foarte bine sensul liturghiei lăuntrice săvârșite întru Duhul și exprimă totodată exigența duhovnicească, precum și sobrietatea tradiției filocalice: „Inima eliberată de toate gândurile și mișcată de Duhul Sfânt Însuși devine templu adevărat, încă înainte de sfârșitul veacurilor. Liturghia este săvârșită acolo pe deplin potrivit Duhului. Cel care nu a ajuns la această stare poate fi, mulțumită altor virtuți, o bună piatră pentru zidirea acestui templu, dar nu este el însuși templul Duhului, nici arhiereul său”<sup>34</sup>.

33. Citat de A. Louf, *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p.160-161.

34. *Filocalia...*, op. cit., vol. 4, p. 31-32; *Philocalie des Pères neptiques*, op. cit., fasc. 10, 1990, p. 60, citat de A. Louf, *ibid.*, p.159.

## XIV

# LITURGHIA ȘI VIAȚA DE TOATE ZILELE

## INTRODUCERE

Aș propune aici câteva reflecții, rod al unor căutări convergente, atât personale, cât și emanând de la diferite întruniri ortodoxe, cu privire la cultul eclezial și la relația sa cu viața de zi cu zi a credincioșilor.

Am în vedere în special lucrările unei consultații interortodoxe ținute la Etchmiadzin (Armenia), între 16-21 septembrie 1975, în cadrul Departamentului pentru Misiune și Evangheliizare al Consiliului Ecumenic al Bisericilor. Problema dezbătută privea sensul „liturghiei după liturghie”, adică permanența liturghiei launtrice în viața personală a credinciosului, atât în angajarea publică, profesională, socială, familială, cât și în viața sa cea mai intimă și tainică.

„Liturghia, scria atunci episcopul Anastasios Yannoulatos, trebuie să fie continuată în situațiile personale și cotidiene. Fiecare credincios este chemat să continue o liturghie personală pe altarul tainic al propriei sale inimi, să împlinească o Bunăvestire în viața lumii. Fără această continuare, liturghia eclezială rămâne incompletă...”<sup>1</sup>.

Am, de asemenea, în vedere lucrările unui grup mai modest, mai puțin „autorizat”, un grup ortodox de cercetări litur-

1. Citat de Prof. Ion Bria în „The Liturgy after the Liturgy”, în *Martyria/Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today*, Geneva 1980, p. 67.

gice, care s-a constituit la Paris în 1975 și care inițiasse atunci un studiu asupra naturii cultului și relației sale cu viața omului; mă voi referi la aceste lucrări în încheierea prezentei expuneri.

Problema locului liturghiei în viața de toate zilele, a relației dintre rugăciunea eclezială publică cu viața particulară este una din problemele fundamentale ale pastorației creștine. Să ne resemnăm oare, acceptând o dihotomie între sacru și profan, o coexistență a duminicii liturgice cu săptămâna a-liturgică, cu momente fugitive de rugăciune și cu perioade în care Dumnezeu este absent din inimile noastre și din felul nostru de a ne purta? Această întrebare i se pune preotului în mod constant la spovedanie sau în cursul convorbirilor duhovnicești, și știm cât de mulți credincioși suferă de această dihotomie. Desigur, numai pornind de la o experiență personală se poate încerca un răspuns, se poate încerca umplerea acestui abis, desființarea graniței dintre timpul liturgic și timpul așa-zis „a-liturgic” al vieții de zi cu zi. Iată de ce aș propune câteva reflecții prealabile.

Mi se pare important, înainte de toate, să precizez un număr de principii teologice care ne vor străjui mai bine reflecția.

### Sensul cuvântului „Liturghie”

În accepțiunea biblică și patristică, acest termen cunoaște multiple întrebuințări, profane sau religioase. Inițial, desemna un serviciu public, o funcție socială sau religioasă în beneficiul comunității. *Septuaginta* folosește acest termen pentru a desemna funcțiile cultuale de la Templu. Noul Testament îl aplică preoției cerești a lui Iisus Hristos (Evr. 8, 2 și 6). La Sfântul Pavel, desemnează slujirea apostolică a Cuvântului (Rom. 15, 16 și Filip. 2, 17) sau darurile pentru strângerea de ajutoare făcută de Biserici (Rom. 15, 27; II Cor. 9, 12 etc). Începând cu *Didahia* (15, 1) și *Prima Clementis* (41, 1-3), termenul desemnează deja jertfa euharistică, iar acest sens

se va generaliza, fără însă ca multiplele utilizări profane sau bisericești să dispară cu totul<sup>2</sup>.

Pe de altă parte, încă din Vechiul Testament, Biblia dezvoltă noțiunea cultului launtric, al jertfei duhovnicești, teme reluate de Evanghelii și de Sfântul Pavel<sup>3</sup>. Întreaga viață a creștinului capătă astfel o calificare liturgică. În acest context de pluralism al sensurilor termenului „liturghie”, dar și al actului liturgic trebuie situat cultul creștin, care este, în același timp, și osebire a creștinilor în Adunarea creștină, dar și trimitere a acestora în lume.

Domeniul „liturghiei” poate fi, deci, lărgit și făcut să acopere întreaga existență așa-zis „profană” a omului, adică viața sa cea mai personală și mai intimă. Între liturghie și viața de zi cu zi există, în același timp, atât o continuitate fundamentală, cât și o ruptură, marcată de intrarea în incinta sacră pentru cult, în locuri și momente specifice și unice; ruptură marcată și de reîntoarcerea în lume, în oraș, sau la țară, medii în care credinciosul, chemat să fie sarea pământului, devenit hristofor prin comuniunea cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu Euharistia, se reintegrează fără a se dizolva.

O altă imagine pe care aș dori să o evoc aici, și pe care o datorez lui J.-J. von Allmen<sup>4</sup>, este cea a contracției și a dilatării mușchiului cardiac, a sistolei și diastolei. Această alternanță a adunării și a dispersării euharistice constituie ritmul eclezial prin excelență.

Continuitatea liturghiei în viața omului în ansamblul său înseamnă totodată corespondența dintre cultul divin și natura

2. Vezi C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, Bruges-Paris, 1959, vol. 1, p. 27, n. 1.

3. Vezi în detaliu la Pierre Grelot, „Liturgie et vie spirituelle dans l'Écriture”, în *Dict. de Spirit.*, vol. 9, col. 875-880 (Paris, 1975) și Boris Bobrinskoy, „Liturgie et vie spirituelle dans les liturgies orientales”, *Ibid.*, col. 922.

4. J.-J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966, p. 120.



profundă, vocația primă și ultimă a omului, liturghisitor și preot al lumii în fața lui Dumnezeu. În virtutea naturii sale liturgice a fost omul chemat să „cultive” pământul și să-l aducă la Dumnezeu. Se știe că „în tradiția ortodoxă, liturghia este încărcată și impregnată de elemente cosmice, și în ea își află ecoul situațiile existențiale cele mai variate ale omului, singurătatea sau prietenia, nedreptatea, foamea, captivitatea, fericirea. Liturghia se deschide în egală măsură tuturor acestor taine, cuprinzându-le în mijlocirea sa; în ea, compasiunea Bisericii se întinde peste tot Universul și cuprinde omenirea în întregime”<sup>5</sup>.

### Temeiul hristologic al cultului

Orice reflecție teologică asupra cultului și a relației sale cu Dumnezeu și cu lumea trebuie să plece de la taina lui Hristos, Cuvântul întrupat. În viața Sa pământească, Iisus ne revelează taina iubirii treimice, negrăita unitate a Celor trei. Întruparea Cuvântului nu rupe câtuși de puțin această unitate de fire, dar reintroduce existența omenească în sfera vieții și iubirii dumnezeiești. Evangheliile ne învață că Iisus Se ruga în diferite împrejurări. Dar Iisus era *rugăciune*, căci Duhul rugăciunii care porcede de la Tatăl odihnea peste El - „*Tu ești Fiul Meu*”- și Se reîntorcea la Tatăl, suspinând neîncetat „*Avva, Părinte*”, într-o alternanță nesfârșită de dragoste și de unitate. Nici o părticică, nici o clipită din viața pământească a lui Iisus nu rămâne în afara acestei rugăciuni a Duhului și întru Duhul, a acestei flăcări a Duhului care-L cuprindea pe de-a-ntregul, într-o mișcare nesfârșită și o odihnă deplină de a ființa întru Tatăl („*și Cuvântul era la Dumnezeu*”, Ioan 1, 1 și 18 și I Ioan 1, 2).

Îmi îngădui să citez aici remarcabila lucrare a Pr. André Manaranche, *Le prêtre, ce prophète*, și, în special, capitolul

5. M. Evdokimov, „La liturgie orthodoxe”, în *Conscience et Liberté*, nr. 20, 1980, p. 97-99.

cel mai important al acesteia, „Iisus Hristos, concentrare a sacralului”<sup>6</sup>, în care autorul caută „să raporteze totul la Persoana concretă a Mântuitorului, simbolizată de Trupul Său înviat, operând astfel o dublă mișcare: o restrângere și o dilatare”.

În primul rând, o *restrângere*, căci, „din punct de vedere al spațiului, Iisus este El singur Templul Trupului Său, dărâmat și apoi ridicat în trei zile (Ioan 2, 21)” (p. 74).

Apoi, o *dilatare*, căci „noua preoție a lui Hristos, care culminează cu Taina pascală și se continuă de-a dreapta Tatălui, va fi de acum înainte propusă tuturor mădurelor poporului lui Dumnezeu, fără excepție (...)” (p. 78-80). „Pornind de aici, întreaga existență *trebuie să devină un cult*, inclusiv aspectele concrete pe care Sfântul Pavel le leagă de trup (Rom. 12, 1). Aceasta este, de acum înainte, închinarea în duh (*logikê latreia*). Asistăm astfel la o vastă operațiune de transpunere a vocabularului sacru, care nu este suprimat, ci adaptat realităților cotidiene (...)” (p. 81).

Revenind la taina lui Hristos, aş spune că, dacă întreaga viață este o urmare a lui Hristos, o dobândire a simțirii Sale (Filip. 2, 5), a înțelepciunii Sale (I Cor. 2, 16), a Duhului Său, o încorporare a noastră în El și a Lui în noi, atunci, în viețile noastre și în primul rând în viețile sfinților trebuie să se verifice această permanență a rugăciunii care copleșește întreaga ființă, o liniștește, dar o și aprinde. Viețile și scrierile acestora ne confirmă pe deplin acest lucru. Fără a aluneca în șovinism ortodox, aş reaminti totuși locul pe care tradiția isihastă, sau filocalică, îl ocupă în Biserica Ortodoxă, astăzi depășind cu mult frontierele canonice ale acesteia. Redescoperirea rugăciunii inimii, numită și Rugăciunea lui Iisus, condiționează reînnoirea duhovnicească, a persoanelor și a comunităților, deopotrivă, în întreaga creștinătate.

**Lumea întreagă și viața omului  
se cuprind deopotrivă  
în liturghia Bisericii și în inima care se roagă**

Nu este vorba doar de o simplă menționare a diferitelor referiri care se fac în liturghie cu privire la lume și la nevoile sale, în diferitele rugăciuni de mijlocire. Rugăciunile euharistice din Constituțiile Apostolice, sau cele ale Sfântul Iacob de la Ierusalim, ori ale Sfântul Vasile cel Mare sunt cât se poate de explicate în această privință. Aceste rugăciuni de mijlocire sunt esențiale pentru adevărul cultului și țin de funcția maternă a Bisericii, cea de mijlocitoare în fața Treimii pentru nevoile lumii. Omul *intră* astfel în Biserică, purtând în sine, ca pe o jertfă, propria sa inimă, plină de bucurii și de suferințe. Odată cu pâinea și vinul ostnelilor omenești, toate acestea sunt puse înainte pe masa euharistică, prefigurare a Tronului ceresc al Mielului, unde Tatăl va primi jertfele și-L va trimite pe Duhul peste daruri și peste oameni. Din acest moment, are loc un transfer către altar, către Tronul ceresc, așa cum ne îndeamnă imnul heruvimilor: *„Toată grija lumească să o lepădăm”*. Unde să o lepădăm? La porțile de afară ale bisericii? Așa ceva nu ne este cu putință, căci grijile sunt o prea mare parte din noi înșine, sunt prea întipărite în carne și în sânge. Nu, ci pe umerii păstorului care poartă oaia rătăcită, pe umerii Mielului care ia asupra Sa (luând de pe noi povara lor) păcatele și suferințele lumii.

Biserica ne cheamă, deci, să ne înălțăm inimile către Domnul, și trebuie să acordăm acestor cuvinte întreaga lor putere și plenitudine. „Suntem îndreptățiți, scrie Pr. Emmanuel Lanne, să stabilim o legătură între *sursum corda* („sus să avem inimile”), împreună cu răspunsul liturgic - *habemus ad Dominum* („avem către Domnul”) -, și sensul duhovnicesc al rugăciunii inimii, care va ocupa un loc atât de însemnat în spiritualitatea

monastică ce se va înstăpâni, îndeosebi în Răsărit, și care își are începuturile în primele veacuri ale Bisericii”<sup>7</sup>.

Numai prin această mișcare, de aducere a poverilor lumii înaintea Tatălui, prin Iisus Hristos, întru puterea Duhului Sfânt, izbutește preotul să nu se încovoie cu totul sub greutatea suferințelor și a urâteniei care slujește frumusețea dintâi a făpturii. Preotul - așa spune eu -, vorbind despre vocația preoțească a omului în lume - este mijlocitorul între oroarea și hidoșenia păcatului, pe de o parte, și slava lui Dumnezeu, pe de alta. Preotul și poetul sau artistul.

Mă gândesc la Andrei Rubliov. A cunoscut, desigur, toate atrocitățile invaziei mongole: foamete, epidemii, grămezi de ruine fumegânde. În *L'Etreinte du feu*, fratele Daniel-Ange se întreabă: „Ochii aceștia, care au văzut atâția copii masacrați, atâția nevinovați torturați, atâtea biserici prădate, atâtea drame fără nume, cum au putut oare ochii aceștia să oglindească o lumină atât de senină? Aceste mâini, care au șters desigur atâtea lacrimi și au legat nenumărate răni, cum au mai putut zugrăvi oare asemenea chipuri din care izvorăște atâta pace? Cum de s-a putut ca înfricoșarea unor astfel de vremi să nu se strecoare și în icoanele sale?”<sup>8</sup>. Nu mă pot împiedica să nu continui citatul: „Dacă Andrei nu a fost mai traumatizat de atâtea scene cumplite, este, desigur, pentru că, încă de timpuriu, pe toate acele chipuri răvășite, cu ochi morți, el a văzut acest Chip (...) Spălați din belșug de lacrimile Domnului său, ochii lui au ajuns să privească nefericirea cu Privirea Domnului. O privire care știe, înțelege, compătimește. Dar și o privire care mântuie, pentru că în ea se revarsă unul dintre acele lucruri fără nume: mila lui Dumnezeu. O privire din acelea care alină, mângâie și pot chiar tămădui. Nu pentru că acei ochi s-ar închide

7. „Liturgie et vie spirituelle dans les premiers siècles”, în *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 9, col. 887-889.

8. Paris, 1980, p. 66.

văzând hidoșenia și tristețea lumii, ci pentru că, dimpotrivă, înțeleg să meargă până la capătul ororii, adică dincolo: până la ochii lui Iisus, care au plâns cum nimeni nu a mai plâns vreodată, dar care au și dăruit o iertare plină de lumină cum pământul nostru nu va mai fi primit nicicând. Iar icoana Treimii este asemenea acestei ultime priviri îndreptate asupra vieții sale, asupra pământului, asupra poporului său<sup>9</sup>. Putem descoperi astăzi prețul plătit pentru această blândete nesfârșită care se revarsă din icoană, floare răsărită într-un peisaj atât de tulbure și de dezolant. A descoperi în niște chipuri chinuite Însuși Chipul Mielului înseamnă a fi dobândit de la El puterea Duhului Mângâietor, „Care șterge orice lacrimă din ochii lor” (Apoc. 7, 17).

Aceasta este puterea făcătoare de pace a icoanei - și a liturghiei. Frumusețea cultului oglindește slava lui Dumnezeu. Ea nu contrazice urâciunea și răul care ne învăluie și ne cotopește. Ci izbânda lui Hristos asupra întunericului se împărtășește Bisericii Sale și se adevărește în inimile sfinților. Exemplul lui Rubliov și al Treimii sale este, așadar, astăzi, de o mare actualitate.

Cultul eclezial trebuie să-și păstreze caracterul său de frumusețe, de lumină, de pace, în corespondență cu armonia lăuntrică a inimii care, cufundată în Dumnezeu, împreună-pătimеște cu lumea întreagă, dar și mijlocește cu îndrăzneală din sânul acesteia.

### Rugăciunea inimii și Euharistia

Atât privirea îndreptată spre taina lui Hristos, rugăciune neîntreruptă și desăvârșită, în plinătatea Duhului Sfânt, cât și învățătura vie a tradiției creștine ne îngăduie să subliniem cu tărie legătura intimă și de nedespărțit dintre rugăciunea liturgică comună, având în centrul său Euharistia, și rugăciunea

9. Ibid., p. 67-68.

inimii, în ritmul cel mai personal al credinciosului. Se poate afirma că întreaga reînnoire teologică, ecleziologică și liturgică ortodoxă din ultimele veacuri nu poate fi despărțită de mișcarea duhovnicească izvorâtă din curentul monastic al Filocaliei și al expansiunii sale în lumea ortodoxă. Nu mă pot împiedica aici să aduc un omagiu Pr. Dumitru Stăniloae și bogatei sale contribuții în această problemă<sup>10</sup>.

Epoca noastră este însă sensibilă nu atât la o concepție individualistă a mântuirii sau la tehnicile speciale ale rugăciunii inimii, cât la implicațiile ecleziale, cosmice și sociale ale sfințirii personale cele mai exigente. Aceasta îl reasază pe om în slujirea sa liturgică și în vocația sa de asumare a întregii omeniri într-o inimă împăcată și iubitoare; totodată, restabilește mijlocirea liturgică și împăratească a omului în devenirea istorică a unei lumi străbătute de valuri de ură și de moarte, ocultate de puterile întunericului, o lume care suspină și așteaptă izbăvirea fiilor lui Dumnezeu (Rom. 8, 21). Această transformare a inimii omului lăuntric este adevărata condiție a restabilirii funcției sacramentale a Bisericii, aceea de a face întreaga viață omenească consonantă cu taina lui Hristos mort și înviat și de a o face transparentă la prezența sfințitoare a Duhului dumnezeiesc. Omul se redescoperă ca ființă liturgică, creată pentru a aduce laudă lui Dumnezeu și pentru a înscrie această laudă în toate împrejurările existenței și muncii sale.

Continuarea și permanența Euharistiei în rugăciunea inimii, rugăciune neîncetată, se confirmă în structurile sau legile comune ale Euharistiei și ale rugăciunii. Aș releva pe scurt trei aspecte:

1) *Aspectul exclusiv*, adică al punerii deoparte a persoanei umane în comunitatea liturgică, în vederea întâlnirii față către

10. Cf. expunerea sa la Săptămâna de Studii Liturgice de la Saint Serge din 1977, intitulată „Liturgia comunității și liturgia lăuntrică în viziunea filocalică”, în *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques*, Roma, 1978, p. 259-273.

față, întâlnire eclezială și personală cu Dumnezeu. „Toată grija lumească să o lepădăm”, „Sus să avem inimile! Avem către Domnul”, „Să tacă tot trupul”, „Toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu să o dăm”. Acestea, în rugăciunea launtrică, ca o retragere în chilia inimii, potrivit poruncii Domnului (Mat. 6, 6). Izolarea monastică se vrea o atenționare a întregii Biserici asupra acestei căutări iubitoare a „singurului lucru trebuincios”. Nu mai zăbovesc asupra acestui aspect.

2) *Aspectul inclusiv*, cuprinzător, al rugăciunii ecleziale și personale. Este vorba de mijlocirea pentru lume, de liturghia pentru lume a lui Teilhard de Chardin. Hristos îndreptat pe deplin către Tatăl duce cu El întreaga lume în mijlocirea Sa filială și împăratească. „*Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie (și ei) împreună cu Mine*” (Ioan 17, 24). Mijlocirea Bisericii este în același timp filială, încrezătoare în dragostea Părintelui ceresc, și maternă, acoperind și protejând lumea. Cultul marial ne amintește acest lucru, pe care-l și simbolizează. Nici rugăciunea personală nu este scutită de această exigență de a îmbrățișa lumea și de a o duce la Dumnezeu în modul cel mai general, mai concret și cotidian.

Pe de altă parte, a vorbi despre rugăciunea inimii înseamnă a ști că în invocarea Numelui binecuvântat al lui Iisus, la care inima omenească este chemată, un întreg fond obscur și ambiguu urcă la suprafață din străfunduri, inima se curățește, se eliberează de patimi și de rădăcinile lor, puterile răului sunt exorcizate pe măsură ce crește intimitatea noastră cu Numele lui Iisus, care arde, curățește și sfințește. Această vindecare profundă nu se mărginește la individul care se roagă, ci se răspândește și în jurul său, asemenea unui miros de bună mireasmă.

3) *Aspectul apostolic* al Euharistiei și al rugăciunii. Trimiterea credincioșilor de la sfârșitul liturghiei are o profundă semnificație simbolică și sacramentală. Acel *ite, missa est* al liturghiei romano-catolice, sau acel *cu pace să ieșim* al liturghiilor

bizantine, această „trimitere” a credincioșilor nu este decât vestirea încheierii primei etape a Euharistiei, a sistolei Bisericii. În acel moment se situează nu *ieșirea*, ci *intrarea* Bisericii în lume, prelungind trimiterea de odinioară a ucenicilor la propovăduire, de către Domnul înviat (Mat. 28, 18-20; Marc 16, 15-20), în puterea Duhului Cincizecimii.

În omul hrănit cu Cuvântul lui Dumnezeu și cu Trupul Său de viață dătător se conturează treptat Chipul lui Hristos (Gal. 4, 19), se afirmă aceleași simțăminte cu cele ale lui Iisus Hristos (Filip. 2, 5). Astfel, el duce oamenilor Cuvântul viu, sau, mai curând, devine el însuși cuvânt viu, pătruns de Duhul. Așază peste fapte și peste lucruri o privire de binecuvântare, de pace, de vindecare, de compătimire. Dar duce în lume și sabia contradicției, cuvântul mărturiei despre Învățătorul răstignit, piatra de poticnire a veștii Învierii Sale.

La fel ca și în Euharistie, și întâlnirea cu Dumnezeu prin rugăciunea inimii trebuie să îmbrace acea modalitate în care nu lumea este cea pe care o pun înaintea lui Dumnezeu, ci pe Dumnezeu Însuși Îl înfățișez celorlalți, înainte de toate într-o atitudine de binecuvântare și de compătimire, așezând Numele lui Iisus peste ființe, peste orice faptură și peste propria lume lăuntrică a acesteia, peste propria sa amintire despre trecut și despre viitor.

Iată ce scrie Domn André Louf în legătură cu aceasta: „Așa cum cel dintâi Adam, dinainte de cădere, putea să dea tuturor ființelor un nume care să le traducă identitatea cu precizie, tot așa și creștinul poate, la rândul său, în rugăciune, să exprime ceva din numele cel nou pe care Iisus, noul Adam, îl dă tuturor lucrurilor (Apoc. 3, 12). Numele cel nou este într-adevăr cuprins în Numele lui Iisus, pe care-l putem așeza ca pe o binecuvântare peste tot ce trece prin mâinile noastre, peste orice om pe care-l întâlnim, peste fiecare chip care se întoarce către noi. Trebuie să atingem rugându-ne, să întâlnim binecu-



vântând. Astfel, devine cu puțință să recunoaștem, împreună cu Iisus, noua identitate a omului și a lumii. Fiecare dintre noi a putut întâlni, într-o zi din viața sa, un om al lui Dumnezeu, de la care a primit același dar: privirea sa ne-a pătruns asemenea unui foc, plin de duiosia lui Dumnezeu și de puterea Sa curățitoare”<sup>11</sup>.

### **Cum să facem euharistică și liturgică viața de toate zilele?**

În acest paragraf de încheiere, aș vrea să ajung la câteva idei practice și concrete, părăsind înălțimile taborice ale contemplației! Îndemnul lui Iisus și al Apostolului, de a ne ruga neîncetat (Luc. 18, 1; I Tes. 5, 17)) a fost luat în serios și deseori *ad litteram* în tradițiile creștine. Răspunsurile la această chemare au fost diferite în epoci și condiții de viață diferite. Foarte de timpuriu, Apusul latin a practicat Euharistia zilnică, fără a devaloriza însă prin aceasta duminica, ziua Domnului. Euharistia duminicală și festivă a rămas mai mult norma liturgică a Răsăritului creștin, fără ca astfel să se desacralizeze săptămâna. Aceasta a primit în evlavia bizantină un conținut teologic și aghiologic de o mare bogăție și densitate, contribuind la tensiunea benefică și creatoare dintre săptămână și duminică. În Răsărit, Euharistia zilnică s-a dezvoltat într-un context mai strict monastic, fără a avea deci un impact profund în viața eclezială a poporului credincios.

Îndemnul Domnului la rugăciune neîncetată a căutat să se împlinească în contextul monastic al slujbei, al rugăciunii Ceesurilor, care tinde să sfințească orele zilei și ale nopții. Trăită în chip mai integral în monahism, rugăciunea Ceesurilor structurează rugăciunea eclezială în întregime, începând încă din timpurile apostolice. Și astăzi încă, în parohiile noastre orto-

11. *Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p. 174.

doxe, oficierea săptămânală a vecerniei și a utreniei constituie o pregătire susținută în vederea Euharistiei din duminici și sărbători.

Așa cum arătau și concluziile Grupului ortodox de studii liturgice, care lucra la îndemnul Pr. Alexander Schmemmann, dacă rugăciunea neîncetată rămâne un scop ideal, ea este, după cât se pare, asemenea Euharistiei, condiționată de multe circumstanțe. Rugăciunea Ceasurilor apare astfel ca un fel de punte care îngăduie slăbiciunii noastre să tindă către acest ideal. Amintim că în rugăciunea Ceasurilor (ca și în Euharistie), Biserica îi îndeamnă pe credincioși să se roage neîncetat, acesta fiind și sensul lui „Doamne, miluiește” (*Kyrie eleison*) și în general al ecteniilor<sup>12</sup>.

Intenția mea nu este de a prezenta aici o formulă universal valabilă, ci de a sugera că, în condițiile de viață cele mai personale și mai variate, există posibilitatea să se elaboreze structuri, un cadru liturgic viu, care să îmbine armonios participarea la Euharistie și la slujba Ceasurilor în biserică cu o viață de rugăciune personală. În aceasta, rostirea psalmică a Ceasurilor se întrepătrunde cu o rugăciune mai interiorizată și mai spontană, asigurând nevoia de tăcere și de unitate a omului, fără de care rugăciunea liturgică însăși se anchilozează și se ofilește.

Trebuie subliniat aici în ce măsură păstorii Bisericii și părinții duhovnicești sunt chemați să lumineze și să informeze credincioșii, care deseori nu cunosc nici rugăciunea lui Iisus, nici rugăciunile Ceasurilor. Acestea trebuie să le fie înfățișate cu multă suplețe, nu ca niște tehnici sau niște obligații formale, ci ca niște prilejuri de a intra în legătură cu Domnul, care se pot aplica în multe feluri la viața de zi cu zi.

O a doua formă de prelungire firească a Euharistiei în toate aspectele vieții se realizează prin cercetarea, mângâ-

12. Cf. B. Bobrinskoy, *Liturgie et vie spirituelle...*, op. cit., col. 922.

ierea și împărtășirea celor bolnavi și a celor singuri, prin împărțirea resurselor materiale.

Să ne amintim predica socială a Sfântul Ioan Gură de Aur. Pentru el, dragostea frățească și milostivirea sunt înscrise în însăși inima tainei Euharistiei. Fără dragoste, fără rugăciunea tuturor, spunea el, „Duhul nu Se poate pogori” (cf. *Om. IV in Act.*)<sup>13</sup>.

Astfel, numai simțind că tot ceea ce trăiește fiecare membru al comunității ne privește și pe noi, doar dându-ne „pe noi înșine și unii pe alții și toată viața noastră lui Hristos Dumnezeu”, ne lăsăm pătrunși de Duhul Sfânt, care realizează coeziunea Trupului. Practic vorbind, la aceasta se poate ajunge atunci când se înmulțesc întâlnirile dintre membrii comunității („fiți cât mai des împreună”, recomanda Sfântul Ignatie al Antiohiei): întâlniri prietenești după slujbă, participarea la o masă comună, ascultarea în grup a Cuvântului, rugăciune în cursul săptămânii... În sfârșit, în existența personală, meditația constantă asupra Sfânței Scripturi, chemarea launtrică a Numelui lui Iisus pe care să-l așezăm peste ființe (Un Moine de l'Eglise d'Orient). Această sfințire neîncetată a timpurilor și a locurilor va fi întotdeauna plasată în dubla perspectivă a Euharistiei săvârșite și a Euharistiei ce va urma.

Acestea păreau a fi, pentru Grupul de studii ortodoxe din 1975, câteva dintre condițiile necesare pentru a evita o ruptură prea frecventă și prea dureroasă între liturghia euharistică și viața zilnică. Mi-am îngăduit să includ în expunerea mea atât aceste ultime reflecții, cât și mențiunea de la Consultația de la Etchmiadzin, pentru a nu vorbi numai în numele meu personal, ci pentru a reflecta o preocupare comună tuturor Bisericii Ortodoxe de astăzi, aceea de a restabili legătura și unitatea între Biserică, pe de o parte, și, pe de alta, viața omului în întregul său.

13. Cf. B. Bobrinskoy, „Esprit du Christ dans les sacrements chez Jean Chrysostome et Augustin”, în *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris 1975, p.272-277.

## DUHUL SFÂNT, VIAȚA BISERICII

Acest titlu nu a fost ales întâmplător. Conferința prezentată în noiembrie 1964 în fața Fraternității Ortodoxe din Franța, nu s-a voit o abordare a polemicii multiseculare dintre Ortodoxie și Catolicism cu privire la *Filioque*, adică la modul, la felul purcederii veșnice a Sfântului Duh. Această tăcere nu înseamnă însă cătuși de puțin o lipsă de interes din partea noastră față de obiectul în sine al acestei controverse, a cărei importanță ni se pare capitală, mai ales în întâlnirile teologice dintre Răsărit și Apus. Limbajul și noile exigențe ale dialogului ecumenic îngăduie scoaterea din impas a acestei dezbateri, care-și poate redobândi astfel utilitatea, într-o exigență eclezială și spirituală mai manifestă. Dar reluarea acestei reflecții în comun și în profunzime asupra misterului de nepătruns al purcederii Sfântului Duh nu este nici ea cu puțință decât într-o perspectivă de unitate și de convergență, dincolo de polemicile de școală, la nivelul revelației biblice a Sfântului Duh, pe de o parte, iar pe de altă parte, într-o experiență împărtășită a prezenței dătătoare de viață a Duhului în cultul și în viața Bisericii și a credinciosului.

În teologia trinitară, obiectul și metoda cercetării se condiționează și se determină reciproc, iar Sfântul Duh scapă oricărei reflecții partizane sau polemice, El, care este Suflarea și legătura dragostei, prezent în chip nevăzut în darurile Sale și prin roadele Sale - pacea, dragostea, buna înțelegere, toleranța, bucuria, adevărul.

Formulele dogmatice mai mult exprimă decât determină credința profundă și experiența lăuntrică a Bisericii. O experiență reînnoită a vieții creștine în Duhul Sfânt, un simț crescând al Persoanei Sale suverane și lucrătoare, atât în Biserică, dar și în taina inimii credinciosului sau în acțiunea liturgică și sacramentală, vor îngădui, în sânul mișcării ecumenice, o repunere la zi a „problemelor disputate” și îndeosebi a controverselor privind *Filioque*. Suntem încrezători că doar o formulare teologică în măsură să garanteze deplina valoare a Persoanei și a lucrării împărătești a Sfântului Duh, fără a-L subordona pe Acesta lui Hristos sau instituțiilor bisericești, ci mai curând în subordonarea sau slujirea reciprocă de iubire a Persoanelor dumnezeiești, se va putea dezvolta și impune, cu o evidență lăuntrică, conștiinței creștine, devenind „un simbol ecumenic de mărturisire de credință în Duhul Sfânt”. Viața însăși a Duhului și întru Duhul este cea care determină limbajul teologic și-l face să sune într-un mod adecvat și autentic...

## A

### DUHUL CINCIZECIMII

Marele eveniment al Noului Legământ, pecetluit prin Paștele însângerat și triumfător al Cuvântului întrupat, trăsnetul care a transformat total ceea ce era o frăție de ucenici și de prieteni ai lui Iisus, credincioși amintirii Sale, într-o Biserică, Biserica lui Dumnezeu, Popor ales, preotie împărătească, sfințit cu sângele lui Iisus Hristos, acesta a fost irumperea năprasnică a Sfântului Duh, în încăperea cea de sus, în dimineața Cincizecimii.

Întreaga bogăție a învățăturii proorocilor, a aghiografilor cu privire la Duhul lui Dumnezeu, cuvintele lui Iisus Însuși vestind venirea apropiată și necesară a Sfântului Duh, Mângâietorul, Duhul Adevărului, această învățătură nu a putut

deveni o realitate trăită decât atunci când Cel vestit și așteptat a venit în sfârșit și când a odihnit peste fiecare dintre membrii comunității apostolice în chipul limbilor de foc. Atunci, Biserica, botezată și regenerată prin Sângele lui Hristos, a fost confirmată, întărită o dată pentru totdeauna în viața cea nouă care este viața a Duhului, viață în Duhul lui Dumnezeu.

Numai pornind de la această experiență inițială și înăuntrul acestei vieți noi este cu putință să se reflecteze și să se exprime sensul acestei noi dimensiuni a comunității primare, dimensiune care de atunci este o stare permanentă și esențială a Bisericii lui Hristos.

## B

### SFÂNTUL DUH ÎN VECHIUL TESTAMENT ȘI ÎN EVANGHELII

Este greu să vorbești despre Sfântul Duh, să descrii chiar taina specifică a Celui căruia nu-l cunoaștem nici măcar numele, sau mai curând care Se revelează sub mai multe nume: vânt, suflare, ungere, porumbel, Duh, Sfânt, Mângâietor, flacără, nor, lumină, pace, bucurie, comuniune, dragoste...

În Biblie, Duhul nu este definit, ci descris, arătat în lucrare, în spatele lucrării profilându-se chipul Său tainic și de neatinș, revelator al vieții și al Persoanelor treimice.

Cuvântul „Duh” (*ruah, pneuma, spiritus*) desemnează: mișcarea aerului, vântul, briza, furtuna, o suflare violentă, puternică, de temut, în măsură să doboare sau să ridice, sau o adiere ușoară, abia simțită prin foșnetul frunzișului, „care nu îndoaie trestia plecată, nici nu stinge lumânarea care fumegă”, o realitate subțire, imaterială, dar palpabilă, întăritoare, dătătoare de viață.

Biblia ne arată Duhul lui Dumnezeu în lucrare în lume, mereu împreună cu Cuvântul. Cuvântul lui Dumnezeu este Cel

care ordonează, rațiunea lăuntrică a lucrurilor, a ordinii cosmice, Alfa și Omega al universului, ca și al omului, al înțelegerii sale, prin chemarea de Învățător, de Împărat și de Arhiereu în univers; acesta este sensul prezenței Cuvântului lui Dumnezeu în creație, întipărită în adâncul lăuntric al inimii omului, constituind în el principiul însuși al binelui, al adevărului, al frumosului, al esenței sale însăși. Duhul nu este mai puțin prezent, ci mai fluid, mai mobil, argint viu, pătrunzând raționalul cu viață, constituind puterea de atracție a adevărului, harul lăuntric al ființei, al unui chip, al unei forme, al unui gest.

Duhul lui Dumnezeu lucrează împreună cu Cuvântul lui Dumnezeu la crearea lumii, purtându-Se peste apele primordiale și dându-le viață cu puterea Sa maternă, infuzând semințele vieții, încălzind materia primară inertă. În apariția omului, chemat la ființă și la înțelegere de către Cuvântul atotputernic al Tatălui, tot Duhul este Cel care suflă, infuzează în nările omului energia vitală, suflarea de viață pornită de la Dumnezeu și care a însuflețit lutul. Duhul este Cel care întruchițează în om chipul lui Dumnezeu, care îl consacră în vrednicia sa împărătească, îndreptându-l către chemarea de supunere filială față de Tatăl.

Odată cu căderea și în cursul pedagogiei divine, al Proniei restauratoare, Duhul lui Dumnezeu este această voce lăuntrică care-l cheamă neconținut pe om la originile sale și îi amintește care-i este menirea. O voce lăuntrică murmură: „Vino la Tatăl”<sup>1</sup>, o neliniște care-l muncește pe om, smulgându-l din propria-i suficiență.

Toată istoria sfântă a lui Israel, încă dinainte de Biserică, este deja o pedagogie răbdătoare a lui Dumnezeu, Care vorbește acestui popor „cu inima învățată”, pe care Și l-a ales

1. Cf. Ignatie al Antiohiei, *Lettres. Aux Romains* VII, 3, SC 10, p. 137. (Trad. rom. în *Scrierile Părinților Apostolici*, E.I.B.M.O., 1995).

și pe care l-a iubit, cu care S-a logodit în pustiu, căruia îi dezvăluie Cuvântul Său prin prooroci. Mâna lui Dumnezeu se înscrie în țesătura însăși a evenimentelor istorice, în chemarea și în glasul proorocilor care transmit Cuvântul lui Dumnezeu. Duhul lui Dumnezeu este mereu aici, pătrunde proorocii, îi inspiră și-i întărește spre mărturisire, umple poeziile și psalmiștii, îndrumă poporul...., asigură o lentă fermentare a sevei tinzând către coacere, către o așteptare din ce în ce mai nerăbdătoare și dureroasă a Mântuitorului, a timpurilor mesianice, a revărsării Duhului în zilele din urmă. Duhul este totodată puterea credincioșiei poporului față de Legământul încheiat cu Yahve; El este și lumina lăuntrică ce dăruiește înțelegerea Scripturii și deslușirea planurilor lui Dumnezeu în istorie. Numai în lumina Duhului, istoria profană devine în întregime istorie sfântă, axată pe Pronia dumnezeiască, pe voia Sa necurmată de mântuire și de viață.

Nu numai istoria neamurilor, ci și cea a fiecărui individ își găsește coerența supremă în lumina și prin înțelegerea Duhului. Suflarea de viață, principiul vital dobândește o dimensiune suprafirească, transcendentă, personală, de prezență a lui Dumnezeu, dinlăuntrul însuși al omului, care-l face pe acesta să se împlinească depășindu-se, să audă chemarea lui Dumnezeu, să recunoască chipul lui Hristos, să vrea și să poată urma chemarea Sa.

Suntem atrași pe nesimțite către malul lacului din Galileea, unde niște tineri pescari au fost chemați, în toiul unei munci anevoioase, de către unul de-un neam cu ei, cu aceste cuvinte: *„Mânați la adânc și lăsați în jos mrejele voastre, pentru pescuit”*, iar, după pescuirea minunată: *„Veniți după Mine și vă voi face pescari de oameni”* (Luc. 5, 4-11 și Mat. 4, 18-22). Două cuvinte i-au fost de ajuns vameșului Levi (Matei), care ședea la vamă: *„Vino după Mine”*. Și, lăsând toate, el s-a sculat și a mers după El (Luc. 5, 27-28).



Altădată, chemarea declanșează o reacție în lanț: Iisus cheamă pe doi ucenici ai lui Ioan Botezătorul, printre care și Andrei, fratele lui Simon-Petru: „*Veniți și veți vedea*”. La rândul său, Andrei îl duce pe Simon la Iisus, apoi Iisus îl întâlnește pe Filip și-i spune: „*Urmează-Mi*”. Apoi, Filip Îl mărturisește pe Iisus lui Natanael: „*Vino și vezi*” (Ioan 1, 35-51).

Atracția se precizează, faima se răspândește nestăvilit. Căci Iisus este plin de Duhul lui Dumnezeu, de puterea Sa (Luc. 4, 14). El Se înfățișează în Galileea ca un afierosit al Duhului, un Uns (Luc. 4, 18), și cuvântul Său este plin de har, de autoritate și de putere (Luc. 4, 22, 32, 35, 36). Ar fi multe de spus despre această prezență a Duhului lui Dumnezeu în Iisus, în învățătura și în faptele Sale. Câteva trăsături caracteristice o accentuează și o precizează:

a) *Porumbelul de la Iordan* coboară din cer și se așază peste Iisus la ieșirea din apă, chiar în momentul în care glasul Tatălui se face auzit. Este mișcarea veșnică a Duhului lui Dumnezeu, Care purcede de la Tatăl și Care sălășluiește, odihnește din veci în Fiul. Duhul Sfânt este Duhul lui Iisus, Îl pătrunde și-L manifestă, Îl dezvăluie lumii. Aceasta va fi slujirea Duhului în Biserică, de a-L revela pe Mielul lui Dumnezeu, de a-L mărturisi cu putere, de a-L arăta pe Mire... Revelația Sfântului Duh, timpul Duhului este lumina deplină îndreptată asupra tainei lui Iisus.

b) *Lumina* orbitoare a Taborului, albul neasemuit al veșmintelor lui Iisus, din nou glasul Tatălui, norul care-L învăluie pe Iisus în fața apostolilor și-i aruncă la pământ de teamă, iată celelalte efecte ale prezenței Duhului: *lumina* care luminează, care conduce, inspiră, copleșește și chiar orbește; *albul* veșmintelor, slavă a lui Hristos și strălucire a dumnezeirii Sale și a luminii Duhului Său; *glasul Tatălui*, care se face auzit de ucenici întru Duhul; în sfârșit, *norul* care-L desparte pe Iisus de ucenici (pe Tabor sau pe Muntele Măslinilor), care rupe intimitatea, amuțește îndrăzneala ucenicilor și-i umple de teamă.

c) *Mângâierea* dată de Iisus înaintea Patimilor, „făgăduința” Duhului, celălalt „*Mângâietor, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl porcede, pe Care-L va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu, Acela Mă va slăvi*” (cf. Ioan 14, 16-26). Iisus trebuie să plece: „*Vă este de folos ca să Mă duc Eu, căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi*”.

Începută la Patimi, ridicarea în slavă a lui Iisus către Tatăl culminează cu Înălțarea: „*Și iată, Eu trimit peste voi făgăduința Tatălui Meu*” (Luc. 24, 49).

Revenim la punctul de plecare, la Cincizecime, trecând însă prin viața pământească a lui Hristos, viață plină de Duhul, de darurile Sale, de „semnele” Duhului, trecând de asemenea prin Patimi, Cruce, cheneză, supremă sărăcire, și împlinind astfel idealul Fericirilor, al căror mare și unic exemplu adevărat este Iisus: „Fericit Cel sărac întru Duhul căci a Lui este Împărăția cerurilor”.

Pustia ispitirii, sărăcia și singurătatea Fiului Omului în timpul activității Sale publice, ostilitatea crescândă a poporului lui Israel, Patimile, Crucea, Moartea, Iadul, aceasta este calea pe care Duhul Îl duce pe Iisus, în deplină supunere la voia Tatălui, până la părăsire și la moarte, și încă moarte de cruce.

Și iată că atunci lumina Învierii izbucnește din mormântul pecetluit, înaintea luceafărului dimineții, răsturnând piatra cea grea de pe mormânt. Crucea batjocurii și a morții devine instrument de viață și de slavă, Mormântul, izvor de Înviere.

Puterea lăuntrică ce sfărâmă pecețile mormântului gol și răstoarnă piatra, bucuria coplesitoare care le umple pe femeile mironosite și pe ucenici, lumina orbitoare a Învierii, și acestea sunt, toate, prezența Duhului care odihnește peste Iisus chiar și în moarte și pe care Iadul nu o poate înghiți. Această putere de înviere, această sevă de viață nouă, această pri-

măvară nestăvilită gravată în permanenta revenire anuală a anotimpurilor, sunt însă puțin lucru față de ridicarea glorioasă din adâncul iadului, față de iruperea luminii în noaptea întunecată, de revărsarea de bucurie și de pace în toiul spaimei, al tristeții, al temerii. Și aceasta este tot Duhul Sfânt, puterea Tatălui, Care-L ridică pe Fiul Său cel iubit și-l dăruiește izbândă asupra morții.

Mai este însă un timp unic în istoria mântuirii, timpul care se înscrie între Înviere și Cincizecime, cele cincizeci de zile de bucurie și încredere, cele șapte săptămâni de așteptare care se împlinesc în Ziua a Opta, Prima Zi a celei de-a opta săptămâni, prin venirea Cincizecimii. Aceasta este precedată de o perioadă de răgaz, de o ultimă pedagogie, de o perioadă de așteptare și de tăcere a întregii zidiri în fața acestui prag al ființei pe care întreaga zidire se pregătește să-l treacă, împreună cu omul, într-o calitate ființială nouă a Bisericii, în luminozitatea cea nouă care se revarsă asupra creației, transformând-o în chip irezistibil dinlăuntru.

Dacă mai înainte, la Iordan, Porumbelul ne dezvăluia pe Mielul și Mirele, Slujitorul lui Yahve din timpurile mesianice - și aceasta este slujirea permanentă a Duhului, să ne dezvăluie chipul lui Iisus și, prin El, să ne ducă la Tatăl -, acum Fiul este Cel care-L trimite pe Duhul de la Tatăl, pe Mângâietorul care rămâne printre noi și care constituie viața însăși a Bisericii. Slujire reciprocă, îndoită mărturie a lui Hristos întru Duhul și a Duhului în Hristos, aceasta este revelația fundamentală a Evangheliei lui Iisus. Îndoită lucrare a Tatălui în lume prin Cuvânt și prin Suflare, prin Fiul și prin Duhul, „cele două mâini ale Tatălui”<sup>2</sup>, care se deschid pentru a îmbrățișa creația căzută, care se închid pentru a lua cu Sine creația reinnoită, către Tatăl.

2. Cf. Irineu de Lugdun, *Adv. haer.* IV,20,1 (SC 100, p. 627); V,1,3 și 6,1 (SC 153, p. 28-29 și 71-73).

## C

## SFÂNTUL DUH ÎN EUHARISTIA BISERICII

Această îndoită slujire a Cuvântului și a Duhului, în pregătirea mântuirii prin Vechiul Testament, în împlinirea mântuirii din Evanghelie, în realizarea și vestirea mântuirii în Biserică, aceasta este legea fundamentală, secretul, taina permanentă a echilibrului și chiar a sănătății Bisericii de-a lungul istoriei. Orice încercare de a înfeuda Duhul, de a-L mărgini închizându-L în forme istorice, precum și orice încercare de a-L afirma în mod exclusiv în dauna lucrării și prezenței lui Hristos tind să rupă echilibrul vieții Bisericii: când în sensul puterii temporale, a juridismului, a instituțiilor constrângătoare, violând secretul persoanei sau al comunității, culminând în uscarea, în înăbușirea luminii și a focului Duhului, când în beneficiul unor forme variate de iluminism și de extatism, respingând principiul însuși al tradiției, al autorității ierarhice, al formelor sacramentale...

Întreaga viață a Bisericii se află pătrunsă de această îndoită prezență și de această reciprocă strălucire a lui Hristos și a Duhului Sfânt.

În prima etapă a vieții creștine, încă de la intrarea în Biserică, *botezul și mirungerea* ne altoiesc întru Paștile și Cincizecimea mântuirii noastre. Viața creștinului nu va fi decât o realizare progresivă, crescândă, neîncetată a acesteia. Semnul permanent al acestui botez mereu reinnoit în Duhul Sfânt se situează în reunirea săptămânală a Bisericii în Euharistie. Dacă botezul ne altoiește pe Trupul lui Hristos și deșteaptă simțurile noastre duhovnicești, Euharistia ne dă hrana ființială care ne va face să creștem din zi în zi.

La rândul său, *Euharistia* este locul unde legătura nedespărțită și slujirea reciprocă a lui Hristos și a Duhului sunt cele mai puternice. Avem deseori tendința de a nu considera în

Euharistie decât aspectul hristocentric al „prezenței reale” a lui Hristos, al comuniunii euharistice cu Trupul lui Hristos. Aceasta este adevărat și, desigur, central, dar care este locul, lucrarea Sfântului Duh în taina euharistică, cea care instituie Biserica și o păstrează în ființă, în mișcare și în viață? În toate momentele Euharistiei, Duhul este prezent și în lucrare, El este stăpânul darurilor Sale, El realizează prezența lui Hristos.

Înainte de sfințirea, Duhul este chemat peste slujitori și peste adunare spre a-i curăți, ca să nu constituie o piedică la sfințirea Darurilor euharistice.

În timpul sfințirii, epicleza este momentul prin excelență al invocării Sfântului Duh peste pâinea și vinul puse înainte, dar *totodată și în același timp* și peste toată adunarea, într-o continuă Cincizecime care se perpetuează în Biserică din Euharistie în Euharistie.

După sfințire, Biserica se roagă ca Dumnezeu să-i dăruiască roadele Duhului: „Trezirea sufletului, iertarea păcatelor, *împărtășirea cu Sfântul Tău Duh*, spre plinirea Împărăției cerurilor, iar nu spre judecată sau spre osândă” (epicleza Sfântului Ioan Gură de Aur), „pe noi toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh...” (epicleza Liturghiei bizantine a Sfântului Vasile cel Mare).

Rugăciunea de pogorâre a Sfântului Duh este o rugăciune care privește atât adunarea, cât și darurile aduse ca jertfă. Prefacerea darurilor se face în vederea împărtășirii credincioșilor cu tainele dumnezeiești. Această epicleză este, deci, o rugăciune de unitate (Sfântul Vasile), căci Duhul Sfânt este Duhul Cincizecimii, când toți erau adunați împreună și nu aveau decât un cuget și o inimă (cf. Fapt. 2, 42). Buna înțelegere care domnea în comunitatea apostolică primară rămâne pentru totdeauna o icoană permanentă a sensului Euharistiei, al acțiunii comune de mulțumire și de împărtășire cu viața dumnezeiască - *leitourgia*.

Sfințirea culminează în comuniunea euharistică și același Duh care Se pogoară peste Daruri și le preschimbă în Ade-văratul Trup și Adevăratul Sânge ale lui Hristos, ne preschimbă, printr-o mișcare asemănătoare de sfințire, și pe noi în Trupul și Sângele lui Hristos și în temple ale Duhului Său de viață dătător. Trebuie subliniat pericolul izolării sfințirii, pe de o parte, de contextul treimic și, pe de altă parte, de finalitatea sfințirii pentru comunitatea eclezială, chemată să se prefacă în întregime în templu al prezenței reale și dătătoare de viață a Sfintei Treimi, în „semn” de dragoste și de unitate.

Este, deci, important să ne amintim întotdeauna că nici Euharistia nu trebuie izolată, nici sfințirea nu trebuie luată în considerare separat, nici epicleza nu trebuie înțeleasă în afara întregii vieți a Bisericii; aceasta este în întregime o perpetuă Euharistie, în care Biserica își aduce aminte de Mirele său și-l împlinește memorialul, cel al Patimilor, al Învierii, al Înălțării, în care se alătură mijlocirii cerești a Arhiereului Iisus pe lângă Tatăl, în care, în sfârșit, vestește lumii, cu încredere, Întoarcerea în slavă a lui Hristos, Judecătorul celor vii și al celor morți.

Această afirmare plină de bucurie a venirii și a prezenței lui Hristos înviat și slăvit este făcută de Biserică în prezența și cu puterea Duhului Sfânt. Chemarea Duhului, rugăciunea fierbinte a comunității de la epicleză este, deci, mai mult decât un moment al Euharistiei, chiar dacă acest moment este cel culminant; este o dimensiune esențială a întregii Euharistii, a întregii vieți a Bisericii, este o supunere reînnoită față de Duhul dătător de viață, o ascultare deplină și iubitoare a Duhului lui Dumnezeu. În această disponibilitate deplină, în această tăcere a Bisericii se realizează întâlnirea sa cu Hristos în slavă, pe Care Duhul Îl face prezent, pe Care Duhul Îl reprezintă în Biserică, potrivit făgăduinței Mântuitorului.

Experiența liturgică și duhovnicească a Bisericii nu pune în evidență o singură epicleză, o unică invocare a Duhului

Sfânt, ci două epicleze, distincte și în același timp de nedes-părțit: în cea dintâi, Biserica - Trup al lui Hristos - imploră venirea Duhului Sfânt. Este forma clasică a epiclezei pnevmatologice. În cea de-a doua, în epicleza hristologică, Biserica - Templu al Sfântului Duh - vestește lumii venirea lui Hristos Domnul, dar în același timp Îl și așteaptă, Îl și cheamă: *Maranatha: „Vino, Doamne Iisuse!”*.

Invocând Duhul Sfânt, Biserica se identifică cu Hristos Arhiereu, se alătură rugăciunii Sale arhieresti, cea a Patimilor și cea a Slavei cerești, participă la liturghia de mijlocire cerească a lui Iisus pe lângă Tatăl, pentru lume, devine locul prezenței Duhului Tatălui, a Mângâietorului, care arată bunăvoința și re-impăcarea Tatălui cu oamenii.

Primind Duhul Sfânt în ceea ce are ea mai profund, Biserica se pătrunde launtric de Acesta prin revărsarea darurilor Sale, astfel încât Duhul Însuși este Cel ce *„Se roagă pentru noi cu suspine negrăite”* (Rom. 8, 26), Cel *„prin care strigăm: Avva, Părinte”*, Cel care *„mărturisește împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu”* (Rom. 8,15-16), care așteaptă și atestă venirea Domnului Iisus. Întru Duhul este Biserica Mireasă, împodobită și înfrumusețată cu darurile Sale, inspirată și înflăcărată de Duhul în așteptarea sa nerăbdătoare a venirii și a întoarcerii lui Iisus Hristos în noi: *„Și Duhul și mireasa zic: Vino. Și cel ce aude să zică: Vino. Și cel însetat să vină, cel ce dorește să ia în dar apa vieții (...) Cel ce mărturisește acestea zice: Da, vin curând. Amin! Vino, Doamne Iisuse!”* (Apoc. 22,17 și 20).

Toate structurile Bisericii sunt determinate de această îndoită mijlocire, a Fiului întru Duhul și a Duhului întru Fiul, de această îndoită prezență reală a Domnului Iisus și a Mângâietorului, iar, în Ei și prin Ei, de întâlnirea cu Tatăl, izvor și scop al comuniunii treimice.

În Biserică există un echilibru fundamental, dar nu dobândit o dată pentru totdeauna, ci care trebuie mereu reinnoit,

între principiul tradiției, ascultării, ordinii, al formelor sacramentale, liturgice, pe de o parte, și principiul libertății, al creației, al propriei răspunderi, al integrității ireductibile a persoanei umane, al comunității locale, al harului dumnezeiesc care interiorizează formele, locurile, timpurile, care asigură o relație verticală unică între persoană și Dumnezeu, între Adunarea locală și Stăpânul tuturor. În acest sens, inspirația Duhului este mereu de reînnoit, ea nu se codifică, ea se întrupează; Adevărul este întotdeauna viu, niciodată limitat de formulele dogmatice și regulile credinței care îl exprimă și îl delimitează.

Orice încercare de a supune Duhul autorității omenești, fie ea chiar vicarială, substitutivă ori reprezentându-L pe Hristos, constituie o depășire a prerogativelor legitime ale ierarhiei, creează un dezechilibru și tulburare profundă în viața internă a Bisericii, provocând reacții inverse, fie chiar înlăuntrul unității Bisericii, prin harismele profetice pe care Duhul le suscită în rîndul laicului, în virtutea accesului acestuia, prin botez, la preoția împăratească și profetică în Biserică, fie în afara Bisericii, prin tragedia schismelor, care sfâșie unitatea istorică și văzută a Trupului lui Hristos și care evoluează după propria lor lege, rupte de trunchiul Bisericii și, deci, de seva acestuia, sărăcite din punctul de vedere al credinței și al plinătății mijloacelor sfințitoare.

O teologie sănătoasă a Duhului Sfânt asigură echilibrul între cler și laic într-o coliturghisire unică în jurul mesei euharistice, făcând ca rânduiala consacrată a laicului să-și regăsească simțul spontan al deplinei răspunderi față de Biserică, față de viața și de mărturisirea acesteia, față de misiune, față de credința însăși și de sfințirea Bisericii.

În contextul acesta de slujire plenară a laicului se situează exercitarea autorității apostolice pe care o dețin episcopul și ierarhia; această autoritate necesită adeziunea liberă și suverană a poporului lui Dumnezeu, măsura răspunderii



libere fiind cea care determină adevărata și deplină autoritate a episcopului asupra Bisericii, autoritate care este o slujire în smerenie, dragoste, sărăcie, identificare cu cel mai mic și cel mai sărman (Păstorul cel Bun, spălarea picioarelor).

Desigur, rugăciunea Bisericii este într-adevăr cea a Apostolilor și a urmașilor acestora, dar ea este, mai înainte de toate, ecoul mijlocirii cerești a lui Hristos, căreia Duhul îi este cheazășie, mărturie și dar. Fiind obiectul rugăciunii cerești a lui Hristos preaslăvit, Duhul este obiectul (și subiectul) rugăciunii întregii Biserici. Dimensiunea epicletică, relația de supunere deplină și de dependență și-au pus pecetea pe întreg Trupul lui Hristos, în unitatea și unicitatea Preoției împărătești a Bisericii.

Apostolii și succesorii lor sunt singurii abilitați nu să se roage, ci să prezideze rugăciunea comună a Bisericii, să-i asigure și să-i slujească continuitatea în timp. Dar această epicleză unanimă și constantă a Bisericii, deschiderea acesteia către Duhul Sfânt și așteptarea Sa, determină apostolatul și succesiunea sa ierarhică în aceeași măsură în care și decurg din acesta.

Cuvântul este chezașul că, într-adevăr, Duhul este Cel care lucrează, identificându-L în darul deosebirii duhurilor. Dar astfel Cuvântul nu supune Duhul ierarhiei sau instituțiilor. Duhul Sfânt suscită chiar și în zilele noastre harisme profetice, care pot intra în conflict cu ierarhia rânduită, dar nu infailibilă, care o pot îndemna spre pocăință sau îi pot aduce la cunoștință judecata lui Dumnezeu. Profetismul este tot atât de inerent Bisericii ca și preoția împărătească, sau, mai curând, constituie unul dintre aspectele esențiale și inalienabile ale Ungerii preoțești a Bisericii prin Duhul Sfânt, la Cincizecime. Profetismul este semnul caracteristic al autenticității și al prezenței permanente și suverane a Duhului. Acesta este Duh al orânduiri, dar ordinea dumnezeiască nu se potrivește întotdeauna și întrutotul cu cea a ierarhiei constituite.

## D

## SFÂNTUL DUH ÎN OM

a) Înainte de a fi și capătul și scopul rugăciunii noastre, Duhul Sfânt este izvorul acesteia, puterea, elanul, inspirația; El este, ca să spunem așa, Cel care Se roagă în noi, care mijlocește în noi și pentru noi pe lângă Tatăl: „*Duhul vine în ajutor slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite: Duhul prin care strigăm: Avva-Părinte*” (Rom. 8, 16, 26). Sfântul Duh este marele pedagog, inspiratorul neobosit al omului în căutarea dialogului și a comuniunii cu Hristos și, prin El, cu Tatăl.

b) Sfântul Duh este și obiectul rugăciunii, al căutării noastre duhovnicești. Scopul vieții creștine acesta este: dobândirea Duhului lui Dumnezeu<sup>3</sup>.

Potrivit unei variante a Evangheliei după Luca, relatate de Sfântul Grigorie de Nyssa<sup>4</sup>, la cea de-a doua cerere, în loc de „*Vie Împărăția Ta*”, apare: „*Vie Sfântul Tău Duh peste noi și ne curățească*” (Luc. 11, 2). A cere Împărăția lui Dumnezeu înseamnă astfel a cere Duhul lui Hristos. Toate celelalte decurg de aici, este rugăciunea atotcuprinzătoare, de încredere, mai presus de cuvinte, în tăcerea iubirii.

c) Sfântul Duh este și Cel căruia I se adresează credinciosul în rugăciune. Rugăciunea către Sfântul Duh este, am spune noi, rugăciunea pentru rugăciune, punerea în starea, în condiția de rugăciune, orientarea ființei noastre către dialog.

d) În sfârșit, Sfântul Duh este forța lăuntrică ce suscită vocațiile, cea care-l face pe copil să perceapă atracția lui Dumnezeu, chemarea Sa, cu blândețe, cu perseverență, cea care-i

3. Cf. Irina Gorăinoff, *Séraphim de Sarov, Bellefontaine/DDB 1979, „Entretiens avec Motovilov”, p. 156-157.*

4. Cf. „*Cinq homélies sur le Notre Père*”, III, 6, în Grégoire de Nysse, *La Prière du Seigneur*, texte alese, prezentate și traduse de Monique Pédén-Godefroi, DDB, 1982, p. 66.

dă dorul de preoție, gustul Bisericii, bucuria prezenței lui Dumnezeu, această trăire lăuntrică. Treptat, această chemare se precizează, se face mai presantă, dar poate, de asemenea, să se îndepărteze, să se estompeze...

Această blândă adiere se poate preface în furtună, această flăcăruie de lumânare poate aprinde asemenea unui incendiu; se află în fiecare om, creștin sau păgân, mereu în lucrare, modelând omul spre bine, spre dragoste, deschizându-i ochii pentru a-L recunoaște și a-L iubi pe Hristos, deșteptându-i credința adormită, întărindu-l și îndrumându-l.

Sfântul Duh este marele ziditor al unității, acea forță lăuntrică ce acționează asemenea unei seve care lucrează, împinge spre coacere, face să convergă și unește ceea ce era risipit.

## E

### REDESCOPERIREA SFÂNTULUI DUH ÎN UNITATE

Poate că generația noastră este marcată în mod deosebit, în toate confesiunile creștine, de o profundă reîntoarcere la sensul Sfântului Duh. Noi suntem cei care culegem astăzi roadele unei întregi perioade de revenire la izvoarele biblice, la Sfinții Părinți, la vechile liturghii, mai bine zis la duhul Scripturii, la duhul Părinților, la duhul liturghiei, la sensul său comunitar, la coeziunea sa lăuntrică, la simbolismul său autentic și realist. Iar pe măsura acestei reîntoarceri, a acestei cercetări atente a izvoarelor, Sfântul Duh își face apariția, răsare, luminează, pacifică, unește întreg trupul lui Hristos, creștinătatea sfâșiată.

Literatura religioasă, atât catolică și protestantă cât și ortodoxă, abundă în lucrări de anvergură, de diferite niveluri, cu privire la Sfântul Duh, articole, studii biblice, generalizări sau lucrări erudite. Numeroase zile de studiu, întruniri ecumenice, sau comisii permanente specializate, ori de reculegere în mănăstiri ale unor preoți, pastori, studenți, laici, își aleg ca

temă de meditație comună pe Sfântul Duh. Acest lucru este cu atât mai remarcabil cu cât, până de curând, Sfântul Duh era încă „acest mare necunoscut”, cum Îl numea un teolog catolic la Conciliul Vatican II, „Cel despre care nu știam cum să vorbim, iar cuvintele sunau a gol”.

„În măsura în care Biserica știe să-l facă loc Sfântului Duh, scria Pr. Laurentin, ea se angajează pe calea iubirii, a inițiativei, a slujirii, a unei expansiuni iradiante, a unei consolidări a legăturilor trăite între creștinii tuturor treptelor ierarhice și, mai amplu, între oameni. În măsura în care uită de Duhul, Biserica devine rigidă în materialitatea structurilor și legilor sale, părându-le oamenilor străină”<sup>5</sup>.

Un episcop regreta că în schema conciliară cu privire la Biserică nu s-a făcut nici o mențiune despre Duhul Sfânt: „Această lacună este un obstacol considerabil față de ortodocși... A neglija să vorbești despre Duhul înseamnă a rămâne în plan moral, în loc de a te ridica la nivel teologic... Se spune despre creștini că sunt martori; așa este, dar Duhul este singurul martor care vorbește prin noi”<sup>6</sup>.

Fără îndoială că ceea ce se petrece la Roma sau la Geneva ne privește în cel mai înalt grad și nu trebuie să-și închipuie cineva că Ortodoxia „răsăriteană” istorică poate rămâne impasibilă în fața acestei înaintări în comun a lumii creștine către o întinerire a vieții sale ecleziale prin seva cea nouă a Duhului, care o stimulează și o solicită. Fie că este vorba despre colegialitate, sau despre rolul laicului, sau despre celibatul preoților, sau de înțelesul Scripturii, sau de locul autorității și limitele acesteia în Biserică, o cale lungă se așterne înainte, care până acum doar s-a conturat. Ortodoxia este încrezătoare că, într-o zi, creștinătățile tradițional apusene, după ce vor fi recuperat esențialul din teologia Sfântului Duh, vor putea răspunde la aceste întrebări, ca

5. În *Le Figaro*, 14.09.1964.

6. În *Le Monde*, 17.09.1964.

și la atâtea altele pe care le pune lumea modernă, cu nuanțe mai potrivite, cu o mai mare evidență lăuntrică.

Dar aceleași probleme se pun cu o urgență crescândă și Bisericii și comunităților care reprezintă din punct de vedere istoric Ortodoxia tradițională. Structurile administrative ale Ortodoxiei răsăritene sunt din ce în ce mai mult puse sub semnul întrebării. Mișcările masive ale populațiilor ortodoxe, imigrările și emigrările în regiuni predominant catolice sau protestante tind, pe de o parte, să dezorienteze Ortodoxia istorică, pe de altă parte, să constituie aluatul, fermentul unui dialog ecumenic și al unei reînnoiri chiar înlăuntrul tradițiilor care intră în contact cu Ortodoxia. În schimb, credința ortodoxă este chemată să se reformuleze în funcție de liniile de forță ale dialogului ecumenic, îndeosebi printr-o înnoire a vieții ecleziale și sacramentale, a sensului existențial al dogmei treimice și al pnevmatologiei, trăite la nivelul experienței liturgice și duhovnicești.

Un refuz al acestei puneri la zi a structurilor canonice, a „limbajului” și al practicii liturgice ar însemna pentru Ortodoxie o retragere în afara acestei mari mișcări de înnoire a întregii creștinătăți, mișcare însuflețită de suflarea puternică a Duhului creator, purificator și dătător de viață, ar însemna o sclerozare în satisfacția sterilă de a beneficia de un adevăr și de o frumusețe care, lipsite fiind de viață și de tinerețe, nu mai sunt în stare să-și răspândească razele.

Regăsirea sensului Sfântului Duh înseamnă pentru ortodocși să devină încă și mai mult templele și canalele prin care Duhul își răspândește razele, din care Se revarsă neconținut în lume, pentru ca lumea să creadă și să recunoască chipul lui Hristos și să caute în El calea, adevărul și viața. Duhul ne poartă spre Hristos, dar este Duhul pe Care ni-L dă Hristos, într-o neîncetată Cincizecime a iubirii în care trăim și pentru care ne rugăm neîncetat să se reverse peste Biserică și, prin Biserică, peste lume.

## XVI

# LUCRAREA DINAMICĂ A SFÂNTULUI DUH

Poate că generația noastră este marcată în mod deosebit, în toate confesiunile creștine, de o profundă reîntoarcere la sensul Sfântului Duh. Noi suntem cei care culegem astăzi roadele unei întregi perioade de revenire la izvoarele biblice, la Sfinții Părinți, la vechile liturghii, mai bine zis la duhul Scripturii, la duhul Părinților, la duhul liturghiei, la sensul său comunitar, la coeziunea sa lăuntrică, la simbolismul său autentic și realist. Iar pe măsura acestei reîntoarceri, a acestei cercetări atente a izvoarelor, Sfântul Duh își face apariția, răsare, luminează, pacifică, unește întreg trupul lui Hristos, creștinătatea sfășiată.

## A

### TAINA DE NEPĂTRUNS A DUHULUI SFÂNT

Efortul de a sesiza taina proprie Sfântului Duh se lovește însă de problema limbajului, a cuvintelor folosite, a tonului adecvat, a corespondenței, întotdeauna nesatisfăcătoare, dintre imagini și conținutul insesizabil. Această neputință a limbajului nostru privește abordarea tainei divine în ansamblu, căci până și în Revelație Treimea dumnezeiască rămâne transcendentă, cu totul diferită, sălășluind în lumina cea neapropiată. Aceasta este adevărat pentru Cuvântul lui Dumnezeu întrupat, Persoana divină ce Se revelează prin excelență, Chipul Dumnezeului cel veșnic. Dar, prin definiție, taina lui Hristos este taină a Revelării, a Întrupării, a Cuvântului rostit, care ră-

sună, care pătrunde în istorie, în timp și în spațiu, care capătă formă, accesibil simțurilor, văzului și auzului, obiect al experienței, al înțelegerii intelectuale.

Cine L-a văzut sau auzit vreodată pe Duhul lui Dumnezeu? Duhul pătrunde și cercetează adâncurile Dumnezeirii, este parte inerentă din taina de nepătruns și din plinătatea veșnică a Treimii dumnezeiești, dar constituie, în același timp, o prezență dumnezeiască inalienabilă în inima omului, o realitate care reprezintă pentru acesta atât o depășire, cât și o împlinire. Dar putem oare folosi aceleași concepte teologice în legătură cu Duhul Sfânt, ca și în legătură cu Hristos, noțiunile de persoană, de limbaj, de nume?

Din ce în ce mai mult, Duhul Sfânt Se impune ca o realitate prezentă, dar ireductibilă, impalpabilă, simplă, dar și variată și multiplă în lucrările Sale, confundându-Se cu adâncul cel mai lăuntric al omului, dar rămânând totodată și Celălalt, suflarea, flacăra, lumea de dincolo care irumpe în viața noastră. Consider că se poate vorbi despre o diversitate de manifestări ale Duhului Sfânt în viața Bisericii și a omului și, prin urmare, de o pluralitate de experiențe autentice și complementare ale prezenței Duhului în noi.

## B

### PREZENȚA DUHULUI SFÂNT

Prezență la început difuză, nediferențiată, elan vital, biologic, cosmic, natural, sete de adevăr, căutare a absolutului sau a dreptății, simț al frumuseții. Această prezență este subiacentă oricărei experiențe religioase, ori estetice, oricărui efort creator, oricărei adevărate întâlniri, ca și oricărei depășiri de către om a propriilor limite. Este vorba de o acțiune implicită, ascunsă, prealabilă, în care se poate recunoaște prezența Du-

hului, sau cea a Cuvântului care luminează pe fiecare om. Aceasta îi determină inspirația profundă, energia creatoare, constituind un factor de diversificare, de afirmare a specificului fiecăruia, a ceea ce este propriu persoanei, dar în același timp și de unificare, de adunare, de solidaritate și de comuniune umană la toate nivelurile.

Chiar dacă credincioșii pot, pe deplin îndreptățiți fiind, să precizeze identitatea acestui elan vital, să recunoască în el o inspirație divină, lucrarea și pecetea Proniei, nu este însă necesar ca lucrarea deseori neștiută a Duhului lui Dumnezeu să fie instituționalizată și definită, printr-o apropiere eclezială a lucrării Celui care rămâne stăpân al darurilor Sale și liber să nu-Și limiteze suflarea la formele ecleziale și la instituții.

La urma urmei, există fără îndoială o convergență profundă și remarcabilă între această lentă maturizare a omenirii, în căutarea adevăratelor valori, și revelația creștină, deși creștinătățile istorice se pot ridica asemenea unor ecrane, unor paravane opace, îngreunând identificarea acestor puteri difuze, împiedicându-le să-și însușească numele biblic al Sfântului Duh.

În lumina Revelației lui Hristos, Sfântul Duh dobândește un sens mult mai concret și mai personal, deși și aici se impun anumite distincții. Atât în pregătirea Vechiului Legământ, cât și în plenitudinea evanghelică și în timpul Bisericii, Sfântul Duh este nedespărțit de Cuvântul lui Dumnezeu, de Cuvântul întrupat, de Biserică-Trup al lui Hristos. Această relație constantă a Duhului cu Fiul lui Dumnezeu arătat în trup - Iisus Hristos - constituie unul dintre punctele fundamentale ale teologiei treimice a Bisericii. Dar în interiorul acestor trei timpuri ai revelației dumnezeiești în lume se pot distinge trei moduri specifice de relație a Duhului Sfânt cu Cuvântul lui Dumnezeu: maturarea, manifestarea și expansiunea.



## Maturarea

Încă din Vechiul Legământ, Duhul lui Dumnezeu Se arată a fi în lucrare, într-un lent și tainic proces de creație, purtându-Se pe deasupra apelor primordiale și dându-le viață cu puterea Sa maternă, insuflându-le germenii vieții, încălzind o materie primară inertă. În apariția omului, tot Duhul este Cel care-i insuflă energia vitală, întrupează în el chipul lui Dumnezeu, îl îndreaptă către vocația supunerii filiale față de Tatăl.

De la căderea în păcat, pe parcursul pedagogiei dumnezeiești, Duhul lui Dumnezeu este vocea lăuntrică, acea voce care-l cheamă neîncetat pe om la originile sale și-i amintește care îi este menirea. Întreaga istorie sfântă a lui Israel este o răbdătoare pedagogie a lui Dumnezeu. Duhul dumnezeiesc pătrunde proorocii, îi inspiră și-i întărește pentru a mărturisi Cuvântul lui Dumnezeu, El este Cel care asigură o lentă fermentare a sevei, tinzând către coacere, către o așteptare din ce în ce mai nerăbdătoare și mai dureroasă a timpurilor mesianice, a Mântuitorului.

În timpul Întrupării, Duhul Sfânt este Duhul Întrupării, Cel în care și prin care Cuvântul lui Dumnezeu Își face apariția în istorie, Cel care pregătește un trup omenesc, templu al dumnezeirii Cuvântului. Evanghelia lui Luca este singura care ne descrie creșterea intelectuală și „duhovnicească” a lui Iisus, care *„sporea cu înțelepciunea și cu vârsta și cu harul la Dumnezeu și la oameni”* (2,52). Ne aflăm aici în fața uneia dintre cele mai delicate și mai dificile probleme ale hristologiei: cum să împaci creșterea lui Iisus în înțelepciune și în har cu certitudinea creștină a plinătății dumnezeirii și înțelepciunii în Iisus încă din prima clipă a Întrupării? Cred că tocmai referindu-ne la prezența Duhului Sfânt în Hristos am putea, dacă nu să rezolvăm problema, măcar să o pătrundem întrucâtva.

În sfârșit, lucrarea de maturare a Duhului Sfânt se continuă în viața Bisericii. Duhul adună poporul în Biserică, îl pregătește

și îl sfințește pentru cult, luminează poporul cu cuvântul, întrupează acest cuvânt în cult, în propovăduire, ca și în Euharistie. În comunitatea eclezială, Duhul Însuși este Cel care Se roagă, Care cheamă din adâncul inimilor noastre Numele binecuvântat al lui Iisus, Care face să răsunе în adunarea euharistică chemarea *Maranatha*: „*Vino, Doamne Iisuse!*” (Apoc. 22, 20).

### Manifestarea

Duhul este nedespărțit de Cuvânt, Căruia Îi manifestă autenticitatea printr-o evidență lăuntrică, o face să fie recunoscută ca adevărată, căci o pătrunde: cuvânt profetic, inspirație a autorilor sacri, Duhul este puterea credincioșiei Poporului față de Legământul încheiat cu Domnul, El este totodată lumina lăuntrică ce face cu puțință înțelegerea Scripturii și sesizarea intervențiilor lui Dumnezeu în istorie. Numai în lumina Duhului, istoria profană devine în întregime istorie sfântă, axată pe Providența lui Dumnezeu, pe voia Sa necurmată de mântuire și de viață.

În zilele evanghelice, Iisus este plin de Duhul lui Dumnezeu, de puterea Acestuia, căci Iisus este plin de Duhul lui Dumnezeu, de puterea Sa (Luc. 4, 14). El Se înfățișează în Galileea ca un afierosit al Duhului, un Uns (Luc. 4, 18), și cuvântul Său este plin de har, de autoritate și de putere (Luc. 4, 22, 32, 35, 36). Câteva trăsături evanghelice accentuează și precizează această prezență a Duhului lui Dumnezeu în Iisus, în învățătura și în lucrarea Sa:

a) Porumbelul de la Iordan coboară din cer și se așază peste Iisus la ieșirea din apă, însoțind mărturia Părintelui. Este mișcarea din veșnicie a Duhului lui Dumnezeu, Care purcede de la Tatăl și Care sălășluiește, odihnește pururea în Fiul. Duhul Sfânt este Duhul lui Iisus, Îl pătrunde și-L manifestă, Îl dezvăluie lumii.

b) Lumina orbitoare a Taborului, albul neasemuit al veșmintelor lui Iisus, din nou glasul Tatălui, norul care-L învăluie pe Iisus în fața apostolilor și-i aruncă la pământ de teamă, iată celelalte efecte ale prezenței Duhului. De la Întrupare la Înălțarea la cer, toată viața pământească a Domnului este o viață plină de Duhul, de darurile Sale, de semnele Sale, de suflarea și focul Său, trecând prin Patimi, Cruce, sărăcia desăvârșită în care Iisus realizează idealul Fericirilor, căruia îi este marele și singurul exemplu: „Fericit Cel sărac întru Duhul, căci a Lui este Împărăția cerurilor”. Dar prezența Duhului Sfânt mai este și această putere atotbiruitoare care sfărâmă incuietorile mormântului gol, și această bucurie nestăvilită care cuprinde pe mironosițe și pe ucenici, această lumină orbitoare a Învierii, prezență a Duhului care rămâne asupra lui Iisus chiar și când este mort, și pe care iadul s-a arătat neputincios a o cuprinde.

În zilele Bisericii, Duhul Sfânt nu încetează să modeleze Biserica în Trup al lui Hristos, să manifeste această transformare sacramentală constantă. Toată rugăciunea Bisericii, multiplele și repetatele invocări pentru pogorârea Duhului peste oameni sunt o continuare a rugăciunii fierbinți a comunității apostolice adunate în încăperea cea de sus, în așteptarea Duhului Sfânt. Întru El, Domnul înviat este El Însuși prezent în Biserică, o conduce, Se unește cu adunarea eclezială în comuniunea euharistică.

### Expansiunea

„*Luați Duh Sfânt*”, spune Domnul înviat ucenicilor Săi (Ioan 20, 22). Darul Cincizecimii este încununarea necesară a tainei pascale. Dacă Duhul Sfânt este Cel care pregătește venirea lui Hristos, Îl vestește, Îl arată, Îl intrupează, Îl face prezent în comunitatea eclezială, trebuie să subliniem totodată că, într-o mișcare de relație inversă, începând de la Cinci-

zecime, Hristos este Cel care-L roagă pe Tatăl să trimită Duhul Sfânt, Domnul este Cel care-L trimite din partea Tatălui. La rândul Său, Hristos devine dătător de Duh, și această dăruire se prelungește în viața Bisericii, într-o Cincizecime continuă și permanentă.

Darul Duhului se înnoiește în Biserică în taina euharistică. Epicleza (invocarea) Sfântului Duh peste adunare și peste darurile puse înainte exprimă situația totală și constantă a Bisericii de a se afla în stare de așteptare și de invocare unanimă a venirii Duhului, de a fi plină de prezența Sa dătătoare de viață, care o înflăcărează, de a mărturisi lumii Numele lui Iisus cel înviat și faptul că El este Domnul. Expansiunea misionară și apostolică a Bisericii este un aspect fundamental al vocației și al prezenței sale în lume. Obiectul acestei mărturisiri nu este altul decât persoana lui Hristos cel înviat, Căruia ne închinăm întru puterea și lumina Duhului Sfânt. Trimiterea întâlnită în toate liturgiile creștine („Cu pace să ieșim” etc.) exprimă supunerea permanentă a Bisericii la porunca Domnului: *„Mergeți în toată lumea și propovăduiți Evanghelia la toată făptura”* (Marc. 16,15).

Liturghia exprimă astfel, prin adunarea euharistică și prin trimiterea de la liturghie, legea profundă a ritmului Bisericii, care se adună din cele patru colțuri ale pământului, se constituie în închinare și în comuniune, apoi se împrăștie, întărită și hrănită cu pâinea vieții, îndemnată de Duhul, spre a-L mărturisi și a-L arăta pe Hristos, singurul Domn și Stăpân al Bisericii, Împăratul lumii.

Toată rugăciunea și toată mărturisirea Bisericii sunt o rugăciune și o mărturisire întru Duhul și prin Duhul; în rugăciunea sa, Biserica se identifică cu Duhul Sfânt, Duhul este Cel care Se roagă în însăși inima Bisericii (Rom. 8, 15-26; Apoc. 22, 17-20; Mat. 10, 20; Marc. 13, 11; Luc. 12, 12). „Atunci când Duhul Sfânt vine și Se sălășluiește în om, scrie Sfântul Isaac din Ninive, acesta nu se mai poate opri din rugăciune, căci

Duhul nu încetează de a Se ruga în el. Fie că doarme, fie că veghează, rugăciunea nu se desparte de sufletul său. În timp ce mănâncă, bea, stă culcat, se îndeletnicește cu munca, este cufundat în somn, mireasma rugăciunii se răspândește spontan din sufletul său. De acum înainte, el nu mai stăpânește rugăciunea pentru a anumită perioadă de timp, ci neconținut<sup>1</sup>.

Asistăm astfel la un fel de schimb, un fel de leagăn în care Biserica însăși, când se identifică Miresei, se roagă, strigă în sinea sa, pornește în căutarea Mirelui, Îl cheamă, Îl atrage, este pe deplin îndreptată către El. „Vino, Doamne Iisuse”, aceasta este singura mărturie a Duhului - de a ni-L propovădui pe Hristos, a-L vesti, a-L face prezent. Când, dimpotrivă, Biserica se identifică lui Hristos (prin Duhul Sfânt), și atunci răsună rugăciunea lui Hristos, Marele Arhiereu, care se înalță în adunarea euharistică spre Tatăl, rugăciune de unitate, de viață și de mântuire, invocare a venirii Împărăției, întru Duhul Sfânt în care se adună toate harurile, toate harismele, bucuria, sfințenia, puterea, dragostea.

În această înaintare către intimitatea treimică, Sfântul Duh se dezvăluie atât ca Dătătorul vieții dumnezeiești, Cel în care se înfăptuiește întâlnirea și unirea cu Iisus Hristos, Prietenul și Înaintemergătorul Mirelui, Care-L vestește și se micșorează în fața Lui. Dar, în același timp, Cincizecimea ni-L revelează pe Duhul Sfânt ca persoană, nu ca pe o simplă funcție, lumină, putere, ci ca pe o persoană care poartă un nume negrăit, nedespărțit de Hristos, dar fără a se confunda cu El, o persoană care este mai mare decât darurile Sale și mai presus de ele.

„Astfel, scrie Pr. Guillou, Hristos este originea, ținta, țelul Bisericii; Duhul, putere a Învierii, îi este lumina transforma-

1. Isaac din Ninive, *Traités*, trad. engleză de A. J. Wensinck, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Nieuwe Reeks, Deel XXIII, I, Amsterdam, 1923, p.174; v. trad. franceză de J. Touraille (după versiunea grecească): Isaac le Syrien, *Oeuvres spirituelles*, DDB, 1981, p. 437-438.

toare(...) Duh al unității și al sobornicității în libertate, Duhul Sfânt cuprinde tot mai mult mădulele Trupului lui Hristos pentru a înălța lumea cu puterea Învierii. Astfel, Biserica roagă Duhul pentru a fi și ea, asemenea Fiului, îndreptată către Tatăl: „Dumnezeule, Duhule Mângâietorule, Care odinioară ai grăit prin prooroci, iar în zilele acestea din urmă prin apostoli... Duhule, Care-i înveți pe cei mici, Duhule prin care Tatăl este cunoscut, Duhule prin care credem în Fiul... umple-ne cu înțelepciunea învățaturii Tale... îmbogățește-ne cu cunoștința tainelor Tale... să strălucească în noi lumina razelor Tale...”<sup>2</sup>.

### **Taina unității**

Taina Duhului Sfânt este o taină a iubirii dumnezeiești și a unității, căci Duhul Sfânt este făcător al unității, la toate nivelurile devenirii omenești. Împărtășirea Sfântului Duh este o realitate multiplă, polivalentă.

- Omul este împăcat cu Tatăl, în Hristos, prin Sfântul Duh. Acesta este sensul dintâi al Cincizecimii, instaurarea unei noi relații a omului cu Ziditorul său, a fiului risipitor cu Tatăl.

- Omul este reunificat launtric cu sine. Viața suprafirească restaurează în om adevărata ierarhie, adevărata relație dintre planurile trupesc, psihic, afectiv și spiritual. Prin supunerea trupului la suflet și a sufletului la duh, omul în întregul său strălucește de prezența Sfântului Duh în el.

- Împăcat cu Dumnezeu, reunificat cu sine, omul intră în comuniune, în sobornicitatea Bisericii, este incorporat în Hristos și deci în frații săi. Într-adevăr, slava, sfințenia fiecărui mădu-lar al Trupului lui Hristos, ca și păcatul sau suferința acestuia, privește, afectează sau bucură întreaga Biserică. În lupta noastră spirituală, în urcușul nostru duhovnicesc, ca și în cădere, nu

2. Rugăciune siriană citată de M. J. Le Guillou, *Le visage du Ressuscité*, Les Ed. Ouvrières, Paris, 1968, p. 125-126.

suntem niciodată singuri. O solidaritate tainică, negrăită, dar foarte reală ne unește pe toți în păcat, în rău, în moarte, dar și în mântuire, întru Hristos, prin Biserica Sa. Asemenea proorocilor și apostolilor, sfinții primesc lumina lui Dumnezeu pentru a o răspândi la rândul lor, ca niște adevărate relee ale transparenței. „Dobândește un cuget liniștit, spunea Sfântul Serafim al Sarovului, și mii de oameni își vor afla pacea în preajma ta”<sup>3</sup>.

- Această redescoperire a celuilalt, a comuniunii umane, a chipului lui Hristos, ascuns în aproapele, îndeosebi în cel aflat în suferință, ne îndeamnă să subliniem dimensiunea misiionară a Cincizecimii apostolice, ca și a Cincizecimii permanente care se revarsă în Euharistiile noastre locale. Celula locală - parohie, comunitate - nu poate să se închidă și să-și ajungă sieși fără să se ofilească, fără să devină rigidă și lipsită de sevă. Nu ne putem mărgini la a descrie misiunea drept una din multele activități sau funcții ale Bisericii. Zilele Bisericii, între cele două venituri ale lui Hristos, sunt zilele misiunii. Această misiune și această mărturie se întemeiază și-și au originea în trăirea personală a vederii lui Hristos Înviat și a întâlnirii cu El. În zilele Bisericii, Euharistia constituie chiar locul și timpul în care, în lumina și comuniunea Sfântului Duh, această iluminare pascală se înfăptuiește pentru a se împărtăși și a risipi întunericul.

- Întreaga lucrare mântuitoare a lui Hristos este o lucrare de unitate. Biserica însăși dăinuie, supraviețuiește, în pofida forțelor dezbinării, risipirii, prin puterea rugăciunii lui Hristos (Ioan 17), care o ține în ființă și în unitate, tot așa cum o păstrează în adevăr, în sfințenie și în slavă, adică în Duhul Tatălui. „Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă, ca să fie cu voi în veac” (Ioan 14,16).

3. Irina Goraïnoff, *Séraphim de Sarov, Bellefontaine/DDB*, „Instructions spirituelles”, p. 196.

Lumea creștină se află în întregime în căutarea unui nou limbaj, dincolo de opozițiile și de barierele limbajelor teologice exclusive, în preocupări comune de viață duhovnicească profundă, de experiență euharistică a Învierii, de slujire reciprocă și de împărțire a pâinii la toate nivelurile nevoilor noastre. Este o condiție esențială de supraviețuire a creștinismului într-o eră post-constantiniană, post-creștină, în acest nou Ev Mediu întunecat în care pășește omenirea îndepărtându-se tot mai mult de mesajul lui Hristos, mesaj atât de des compromis de nevrednicia creștinilor. Duhul ne cheamă astfel, și ne constrânge, la o călătorie în adânc, la rigoare intelectuală în dialogul nostru teologic, la exigență morală în examenul de conștiință colectiv și personal, pentru păcatul dezbinării, la exigența duhovnicească a sfințeniei, ne cheamă să luăm în sfârșit în serios această moarte a lui Dumnezeu din dragoste pentru noi, pentru ca de abia atunci să putem trăi învierea lui Hristos. „Ține-ți mintea în iad, spunea un părinte duhovnicesc rus contemporan, și nu deznădăjdui”<sup>4</sup>.

4. Silouan, *Écrits spirituels* (extrase), trad. L. A. Lassus, prezentate de D. Barsotti, SO no. 5, Bellefontaine, 1976, p. 30 ; sau: Archim. Sophrony, Staretz Silouane, *moine du Mont Athos*, ed. Présence, 1973, p. 43.



## XVII

# SFÂNTUL DUH ÎN BISERICĂ<sup>1</sup>

Astăzi, o vastă panoramă a teologiei ortodoxe nu se poate concepe fără a se acorda Duhului Sfânt un rol central, ca Putere lucrătoare în Biserică, Cel care-i inspiră acesteia reflecția asupra propriei taine.

Aș dori să deosebesc mai multe niveluri de abordare a pnevmatologiei ortodoxe, adică a unei teologii vii a Sfântului Duh, fiecare dintre elemente fiind determinant pentru taina proprie Bisericii și pentru mărturia sa.

## Tăcerea

Limbajul trădează taina în aceeași măsură în care o dezvăluie. Duhul dă viață, însuflețește și poartă Cuvântul, fără a fi, însă, Cuvântul. Ceea ce este dincolo de Cuvânt privește atât Duhul, cât și pe Tatăl. Trăirea Sfântului Duh este negrăită (cf. II Cor. 12, 4).

„Cât privește Sfântul Duh, nu este potrivit să-L trecem sub tăcere, cu toate că nu ar trebui să fie necesar să abordăm acest subiect (...) După părerea mea, nici nu ar trebui să vorbim de existența Sa: există, este un fapt, este dat, primit, posedat. Legat de Tatăl și de Fiul în mărturisirea noastră de credință, nu ar putea fi despărțit de Aceștia atunci când mărturisim pe Tatăl și pe Fiul<sup>2</sup>.

1. Conferință susținută la așezământul de învățământ teologic ortodox St. Vladimir, New-York, în 1989.

2. Sfântul Ilarie de Pictavium, *De Trinitate* IV, 29.

Tăcerea este, însă, o noțiune ambivalentă. Poate fi semn de plenitudine, asemenea tăcerii Tatălui din care a ieșit Cuvântul<sup>3</sup>, sau, dimpotrivă, semn de sărăcie sau chiar de prostie: „Chiar și nebunul, când tace, trece drept înțelept; când închide gura este asemenea unui om cuminte” (Pilde 17, 28).

Această menționare a tăcerii este un corectiv salutar în fața prolității teologice cu privire la Sfântul Duh. Fie ca El Însuși să ne păzească de pnevmatologi!

Tăcerile în privința Duhului nu sunt neapărat simptomele unei carențe, căci Duhul este singurul care revelează chipul lui Hristos și dă roadele duhovnicești în viața individului și în întreaga Biserică.

Lucrarea proprie Duhului este pedagogia adâncurilor, deșteptarea la lumină în străfundul tainic al inimii. Duhul ne introduce astfel în taina lui Hristos care este întotdeauna Ultimul, Cel care vine în ultimele zile ale vieții mele și ale istoriei lumii. Prin Duhul, totul este recapitulat în Hristos, unificat, adunat în sine. Duhul ne altoiește pe Hristos Cap și Trup, potrivit marii intuiții a Fericitului Augustin. Continuându-l pe Pr. Georges Florovsky, cel care avea să adâncească această temă în chipul cel mai rodnic este mitropolitul Ioan (Zizioulas) al Pergamului.

Dimensiunea teologică și treimică a tăcerii, depășire și interiorizare a limbajului în același timp, trebuie deci regăsită și dezvoltată.

### Chipul lui Hristos

„Nimeni nu poate să zică: Domn este Iisus - decât în Duhul Sfânt” (I Cor. 12, 3). Duhul îl arată pe Hristos, și Hristos ne împărtășește Duhul. Această lege a revelației și a dăruirii reci-

3. Cf. Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Lettres, Aux Magnésiens* VIII, 2.

*Une m, s, bla...*

proce a Fiului și a Duhului este un principiu fundamental al economiei treimice a mântuirii. Nu există nici o prioritate a Unuia față de Celălalt, Amândoi provin „împreună”, simultan din Tatăl, cum ne învață tradiția patristică ortodoxă. Împreună, Fiul și Duhul ni-L revelează pe Tatăl și ne fac fii după har.

Unitatea din veci a Fiului și a Duhului este negrăită, iar în zilele mântuirii, unitatea lui Hristos cu Duhul decurge din ea. Nu se poate concepe Unul fără Celălalt sau să vorbești măcar de Unul fără Celălalt, căci Amândoi Se află într-o mișcare circulară de iubire și de viață, avându-L pe Tatăl drept izvor și totodată țintă.

Hristos este însă Capul și Mirele Bisericii. Aceasta este Trupul Său, iar Duhul coboară din Cap peste Trup, „*ca mirul pe cap, care se coboară pe barbă, pe barba lui Aaron, care se coboară pe marginea veșmintelor lui*” (Ps. 132, 2).

Sfântul Duh nu numai că adapă Biserica cu darurile Sale dumnezeiești, adică cu Darul lui Dumnezeu care este El însuși, împărtășit în chip nesecat de către Tatăl și Fiul (și de către Duhul ipostatic Însuși), ci totodată, la rândul Său, zidește Biserica, îi adună mădularele risipite și le reinnoiește într-o taină de unitate și de viață mai presus de orice imagine sau comparație.

Duhul Sfânt este Puterea lucrătoare în Biserică. Funcția Sa proprie este de a fi însăși capacitatea („locul” sau „spațiul”, avea să spună Sfântul Vasile) de laudă și de închinare. El ne îndreaptă neconținut către Domnul Iisus, pentru ca, prin El, să ne ducă la Tatăl. Duhul situează Biserica într-o invocație, o epicleză permanentă, al cărei moment culminant de adevăr este Euharistia.

Sfântul Duh este adevăratul administrator al tainelor Bisericii (și al tainei care este Biserica). În El și prin El se înfăptuiesc nașterea din nou de la botez și unirea euharistică cu Iisus Hristos, în acel astăzi eshatologic al Bisericii, anticipând și manifestând venirea Împărăției treimice.

Întregul cult liturgic este astfel, prin Duhul, o actualizare și o participare la lucrarea mântuitoare a Domnului. Întreaga viață sacramentală a Bisericii, începând de la catehumenatul dinaintea botezului și până la taina pascală a morții, este lucrarea Duhului care ne constituie, chiar în trupul nostru muritor, drept fii ai Împărăției.

Duhul Sfânt este astfel unicul iconograf al Bisericii, căci El este Cel care face să răsară din adâncul nostru Chipul lui Hristos, șapat din totdeauna în inima noastră. Toate icoanele, pictate sau vii, oglindesc taina lui Hristos cel Unul, adevărată icoană a Tatălui împărtășită oamenilor în lumina Duhului Sfânt, în acel astăzi sacramental și duhovnicesc al Bisericii, până la sfârșitul veacurilor.

Chemarea neîncetată a Numelui lui Iisus, potrivit tradiției celei mai autentice a Ortodoxiei, este, desigur, un mod privilegiat și necesar al lucrării Duhului care ne modelează neconștient după chipul Fiului și întrupează în noi prezența Acestuia.

### Vestirea Evangheliei

Kerygma apostolică izvorăște din evenimentul Cincizecimii, în prelungirea ungerii Duhului peste Mesia (Is. 61, 1), peste Hristos (Luc. 4, 18-19). În limbile de foc ale Duhului, Biserica îl vestește pe Hristos răstignit și înviat. Această vesteire ține de esența însăși a Bisericii: „Vai mie dacă nu voi binevesti!”, exclamă Sfântul Pavel (I Cor. 9, 16). Duhul Adevărului menține Biserica în Adevăr prin timp și prin spațiu.

Păstrarea Adevărului este apanajul Poporului lui Dumnezeu. Ea se verifică în celebrarea Euharistiei, unde Adevărul este cântat, mărturisit și împărtășit în comuniunea euharistică. O comuniune cu Biserica din toate timpurile. Conștiința Bisericii cu privire la ortodoxia sa, la tradiția sa sfântă este un aspect esențial al teologiei Sfântului Duh.

## Energile dumnezeiești și îndumnezeitoare, sau roadele Duhului

a) *Lucrarea Duhului este de a ne face încă de pe acum, hic et nunc, să ne împărtășim cu bunurile Împărăției, deci cu viața însăși a Sfintei Treimi. Aș dori să subliniez că, prin însăși caracteristica Sa de a rămâne necunoscut, Duhul Se ascunde și Se confundă cu darurile Sale. Toate energiile dumnezeiești sunt nume ale Duhului cu care ne învăluie și ne îndumnezeiește. Astfel, Duhul este Viață și Dătător de viață, Lumină, Sfințenie, Pace. Făcând acestea, El ne face asemenea lui Hristos, Viața și Lumina prin excelență și din belșug.*

### b) Bucuria

„Roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea...”, scrie Apostolul Pavel Galatenilor (5, 22-23). Tema bucuriei, rară în manualele noastre clasice de teologie, se străvede în filigran ca unul dintre semnele cele mai autentice ale prezentei lui Dumnezeu și a harului Său: „și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi” (Ioan 16, 22; cf. I Petr. 4, 13). Această bucurie este semnul suflării Duhului care odihnește peste Cel sărac din Fericiți și peste cei care, urmându-L, sunt botezați întru moartea Sa.

Acest simț al bucuriei izvorăște din străfundurile revelației biblice, nu numai în trăirea duhovnicească a credinciosului (Ps. 31, 7; 44, 8; 64, 13), ci și în cea a îngerilor înșiși (Iov 38, 7), bucurie a Înțelepciunii ziditoare, care Îl bucura pe Yahve: „*veselindu-mă în fiecare zi și desfătându-mă fără încetare în fața Lui, dezmiardându-mă pe rotundul pământului Lui și găsindu-mi plăcerea printre fiii oamenilor*” (Pilde 8, 31-32). Pr. Alexander Schmemmann spunea într-o conferință susținută la Oxford, în 1983: „Ceea ce se cere din partea noastră este o reîntoarcere

la acel izvor de energie, în sensul cel mai deplin al cuvântului, pe care Biserica îl posedă pe vremea când cucerea lumea. Ceea ce Biserica a adus lumii a fost nu un număr de idei aplicabile pur și simplu nevoilor omenești, ci, înainte de toate, adevărul, dreptatea, bucuria Împărăției. Bucuria Împărăției; mă înspăimântă adesea gândul că în voluminoasele sisteme de teologie dogmatică pe care le-am moștenit, aproape fiecare termen este explicat și discutat, mai puțin acel unic cuvânt cu care începe și se încheie Evangelia creștină<sup>4</sup>.

Acest text este citat de canonicul A. M. Allchin, care adaugă: „Această bucurie este un semn al gratuității și transcendenței darului lui Dumnezeu, care întotdeauna trece dincolo de ceea ce putem noi întreba sau cugeta, dar ni se face, în același timp, cu adevărat cunoscut, cu noi și în noi, surprinzându-ne mereu prin neașteptata împlinire a ceea ce tânjește mai în adâncul inimii și minții omenești”<sup>5</sup>.

### c) *Frumusețea*

Nu mai puțin decât bucuria și blândețea, frumusețea apare ca un criteriu al Adevărului și al Prezenței lui Dumnezeu în lume. Recent, Serghei Averintev amintea cugetarea lui Pavel Florensky: „Dintre toate dovezile filosofice ale existenței lui Dumnezeu, cea mai convingătoare este tocmai cea pe care manualele nici măcar nu o pomenesc și care poate fi formulată raționând precum urmează: *Treimea* lui Rubliov există, deci Dumnezeu există”<sup>6</sup>. Iar Averintev trage concluzia acestei idei logice de o simplitate luminoasă: frumusețea nu este doar frumoasă, frumusețea este un criteriu al adevărului, ba, chiar mai mult, criteriul adevărului celui mai profund, celui mai fundamental<sup>7</sup>.

4. „Liturgy and Eschatology”, in *Sobornost*, vol. 7, no. 1, 1985, p. 13.

5. *Participation in God*, Londra, 1988, p. 4-5.

6. „Iconostasul”, în *Opere complete* (în rusă), Paris, 1983, p. 225.

7. „De la beauté au divin”, in *Le Courrier de l'UNESCO*, iunie 1988, p. 10.

„Această viziune a frumuseții lumii spirituale, scrie și Pr. Serghei Bulgakov, această cōtemplare duhovnicească și estetică determină launtric trăsăturile evlaviei și ale liturghiei ortodoxe. Aceasta este „cerul pe pământ”, frumusețea văzută a lumii spirituale. Această frumusețe, ca slavă a lui Dumnezeu, umplând templul, reprezintă un element particular care însoțește rugăciunea și învățătura. Cel puțin în finalitatea sa, este o artă duhovnicească prin care se împărtășește „dulceața bise-ricească”<sup>8</sup>.

Nu mă pot împiedica să nu amintesc, în acest an al aniversării unui mileniu de la încreștinarea Rusiei, relatarea trimișilor Sfântului Vladimir, care nu au aflat nici un fel de bucurie sau frumusețe nici la bulgarii de pe Volga, nici la germani, și care au exprimat experiența inefabilului trăită de ei la Sfânta Sofia din Constantinopol astfel: „Nu mai știam dacă ne aflăm în cer sau pe pământ. Căci pe pământ nu se află un asemenea spectacol, nici asemenea frumusețe, pe care nici nu suntem în stare să o înfățișăm. Dar știm doar că acolo sălășluiește Dumnezeu printre oameni(...)”.

Comentând, după exemplul Sfântului Grigorie de Nyssa, cunoscutul verset din Psalmul mesianic 44: „Te-a uns pe Tine Dumnezeul Tău cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe părtașii Tăi”, Pr. Pavel Florensky scrie: „Untdelemnul a fost întotdeauna simbolul bucuriei, iar Duhul Sfânt este Mângâietorul, Dătorul bucuriei, El este Untdelemnul cel adevărat, Untdelemnul prin excelență, cel care alină suferințele inimii rănite, sfâșiate”<sup>9</sup>. „Frumusețea lumii, vom conchide noi, împreună cu Pr. Bulgakov, este roada Duhului Sfânt, Duhul Frumuseții, iar Frumusețea este Bucurie, bucuria de a fi”<sup>10</sup>.

8. *L'Orthodoxie*, Paris, 1980, p. 146.

9. *La colonne et le fondement de la vérité*, Paris, 1975, p. 95.

10. *Le Paraclet*, Paris, 1946, p. 193.

Această temă a frumuseții nu este nouă în conștiința religioasă creștină, ci este o constantă a trăirii duhovnicești de la originile biblice și până în zilele noastre. Expresia sa liturgică este de nedespărțit de vederea lăuntrică, adică de arvuna Împărăției în viața sfinților și a întregii Biserici. Și, desigur, nu trebuie izolată de întreaga tradiție ascetică a Ortodoxiei, de ceea ce ne place să numim „dimensiunea filocalică”.

Acest ultim cuvânt ne readuce la taina Duhului. Acesta ne adună în Trupul eshatologic al lui Hristos, adică în Biserică, în Lăcașul Slavei dumnezeiești, în comuniunea euharistică cu Viața și Iubirea treimice. În toate acestea, Duhul Se ascunde în spatele darurilor Sale, întrupează, adună, însuflețește, revelează Chipul Celui înviat, ne face asemănători Acestuia, unindu-Se cu ființa noastră cea mai lăuntrică și mai personală.

#### d) Chenoza Duhului

Pr. Serghei Bulgakov și Vladimir Lossky au vorbit unul de chenoza, celălalt de retragerea în umbră a Duhului, întrucât Acesta nu-și arată propriul chip și până și numele Său este negrăit. „În creație, scrie Pr. Bulgakov, lucrarea dătătoare de viață a Duhului rămâne limitată, căci trimitând pe Duhul prin acel *fiat* creator, Tatăl reține puterea și plinătatea Duhului prin însuși faptul că le manifestă în timp, în devenire”<sup>11</sup>. „Limita extremă a chenozei Duhului sunt Patimile lui Hristos, simțământul de părăsire încercat de Hristos pe cruce și moartea de trei zile”<sup>12</sup>.

În sfârșit, chenoza Duhului va însemna, în zilele Bisericii, că lucrarea Sa nu se face simțită decât în funcție de disponibilitatea și de receptivitatea făpturii(...), după răbdarea Duhului<sup>13</sup>,

11. *Ibid.*, p. 121.

12. *Ibid.*, p. 242-244.

13. *Ibid.*, p. 327 și 333-336.



adică, aș spune la rândul meu, nu povara materiei și opacitatea trupului, ci păcatul, ca posibilitate a făpturii de a se depărta de la Izvorul Vieții și al Luminii<sup>14</sup>.

### Revelarea Sfântului Duh ca persoană

Această „epifanie ipostatică” sau arătare a Duhului ca Persoană constituie apogeul etapelor succesive ale economiei mântuirii.

Învățătura lui Iisus și lucrarea Sa pământească culminează cu făgăduirea Mângâietorului, potrivit sinopticilor, și cu revelarea tainei Sale personale, potrivit Sfântului Ioan.

Doctrina deoființimii Fiului, proclamată la Niceea, în 325, necesită, printr-o logică lăuntrică, corolarul pnevmatologic al Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol, din 381, privind dumnezeirea Sfântului Duh, egal în închinare și slăvire cu Tatăl și cu Fiul.

Așa se întâmplă și în calea duhovnicească a credinciosului, ne spune Pr. Pavel Florensky, sau în desfășurarea istoriei lumii: „De abia la capătul cărării pline de spini se văd norii trandafirii ai făpturii curățite... În general, în afara elanurilor sale cele mai puternice, existența personală a creștinului, ca și viața zilnică a Bisericii, cu excepția aleșilor cerului, nu cunosc decât într-un mod *redus, confuz și obscur* Duhul Sfânt ca Persoană(...) Altfel, istoria ar lua sfârșit, ar veni plinirea vremii (...) Dar, atât timp cât istoria dăinuie, nu sunt cu puțință decât clipe de iluminare de către Duhul”<sup>15</sup>.

14. A se vedea, cu privire la retragerea în umbră a Duhului, Vi. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 169, și Olivier Clément, *Orient-Occident, deux passeurs*, Genève, 1983, p. 66.

15. *La colonne...*, op. cit., p. 78-79.

După pilda Pr. Florensky, ar trebui să cităm trăirea duhovnicească a Sfântului Simeon Noul Teolog, sau a Sfântului Serafim al Sarovului, sau, în zilele noastre, a acestui rapsod al Duhului care a fost starețul Siluan.

Aceste momente intense rămân izolate și ascunse în cenușiul istoriei, cu toate că-i luminează întregul parcurs. Confrunțați cu evenimentele apocaliptice ale epocii noastre, părinții duhovnicești presimt uneori, în chip profetic, iminența venirii Împărăției: „Pe măsură ce sfârșitul istoriei se apropie, noi raze, până acum nevăzute, razele trandafirii ale Zilei celei neînserate care se ivește vin să atingă cupolele Sfintei Biserici”<sup>16</sup>.

Sunt captivat astăzi de finețea și de profunzimea gândirii Pr. Florensky, de sentimentul de blândețe, de bucurie și de certitudine care se degajă din viziunea sa asupra Duhului, chiar și atunci când pare a pleca urechea la ideea unei „A Treia Împărății”.

Dorim să subliniem, și aceasta va fi concluzia acestor pagini, că Biserica - și în Biserică, Euharistia - este locul prin excelență al Duhului. Ideea lui Nicolae Cabasila cu privire la o Cincizecime neîntreruptă a Euharistiei, sau cea a împărtășirii Sfântului Duh din rugăciunile euharistice ale Sfântului Vasile cel Mare sau Sfântului Ioan Gură de Aur, aceste idei ne sunt familiare. Trebuie să le amintim, cu condiția să nu izolăm trăirea Duhului de viața și de legea Bisericii, nici de Crucea și Învierea lui Hristos. Revenim astfel la prima noastră abordare a pnevmatologiei, a cărei caracteristică este refuzul de a se închide într-o logică conceptuală: „Schitez câteva gânduri pe care mai curând le resimt decât pot să le exprim, scria Pr. Florensky. S-ar spune că un fel de țesătură, un corp alcătuit din cele mai fine raze stelare se țese la temeliiile lumii: este o anumită așteptare, o nevoie; sufletul aspiră la ceva, în dorința sa de a se elibera și de a fi cu Hristos. Și ceva se va petrece:

„ceea ce a fost încă nu s-a arătat”. Dar cu cât simțământul a ceea ce se pregătește devine mai acut în noi, cu cât legătura cu Biserica-Mamă devine mai strânsă, cu atât este mai ușor, din dragoste pentru ea, să îndurăm noroiul cu care o acoperă alții. Ceea ce va fi, va fi în ea și prin ea, și nu altfel. Cu o bucurie blândă, aștept ceea ce va fi: acel *Nunc dimittis* răsună zile întregi în inima mea împăcată. Când aceasta va veni, când se va deschide Marele Paște al lumii, toate disputele omenești vor înceta. Nu știu dacă va fi curând sau dacă va trebui să așteptăm încă milioane de ani, dar inima mea este liniștită pentru că *nădejdea* mă apropie de aceasta până la a o atinge”<sup>17</sup>.

17. *Ibid.*, p. 88-89.

## XVIII

# CONTINUITATEA BISERICII ȘI ORTODOXIA

### INTRODUCERE.

#### DE LA ECUMENISM LA SOBORNICITATE

Una dintre tendințele constante ale ortodocșilor, încă de la a treia Conferință a Comisiei Credință și Constituție (Lund, 1952), a fost cea de a promova studierea tradiției comune a Părinților Bisericii primare. Declarația delegaților ortodocși la New-Delhi (1961), alăturată procesului verbal al discuțiilor din Secția pentru Unitate, definește, în opoziție cu tendința denotaționalistă a unui „ecumenism în spațiu”, o altă atitudine, pe care o numește „ecumenism în timp”:

„...din punct de vedere ortodox, efortul ecumenic obișnuit poate fi caracterizat drept „ecumenism în spațiu”, tinzând să pună de acord diferitele denotațiuni, așa cum există ele astăzi. Din același punct de vedere ortodox, acest efort este cu totul nepotrivit și insuficient. Terenul comun, sau, mai bine zis, fundalul comun tuturor denotațiunilor existente poate și trebuie să fie aflat în trecut, în istoria lor comună, în tradiția străveche și apostolică din care provin toate. Acest tip de efort ecumenic poate fi desemnat în mod adecvat cu numele de „ecumenism în timp”... Această lucrare nu presupune cătuși de puțin o restaurare statică a vechilor forme, ci, mai curând, regăsirea, în chip dinamic, a unui *ethos* permanent, care, numai el, poate determina adevăratul „acord al tuturor veacurilor”...

Este adevărat, această declarație nu introducea nici un raport nou în dialogul Ortodoxiei cu Reforma. Comisiile teo-

logice Credință și Constituție arătaseră, de altfel, pe larg, începând din 1952, preocuparea crescândă a CEB de a accentua această dimensiune istorică și patristică a lucrărilor respective. Această evocare a unei poziții comune și bine cunoscute putea totuși să constituie la New Delhi un element util de echilibru în dialogul ecumenic.

Se cuvine să subliniem, în legătură cu aceasta, meritul câtorva teologi ortodocși, în special al Pr. Georges Florovsky, care n-au conținut să susțină că reînnoirea teologiei ortodoxe și contribuția sa la mișcarea ecumenică nu puteau fi despărțite de o „revenire creatoare” la Sfinții Părinți și la moștenirea lor spirituală, de o „sinteză neopatristică”<sup>1</sup>.

Conferința de la Montréal vine să confirme această nouă orientare, îndeosebi în reabilitarea conceptelor de tradiție și de sobornicitate, înțelese în sensul lor plenar și dinamic. Sobornicitatea Bisericii apare din ce în ce mai mult în conștiința ecumenică nu numai ca o noțiune tradițională a Bisericilor istorice, ci și ca țelul comun către care înaintează împreună toate Bisericile, ținta mișcării ecumenice însăși.

„Sobornicitatea, spunea L. Vischer în introducerea sa la discuțiile de la Montréal privind „sensul catolicității”, sobornicitatea este un concept dinamic... Bisericile despărțite merg împreună către aceeași țintă și, din acest punct de vedere, s-ar putea spune că mișcarea ecumenică este o mișcare care contribuie la creșterea unei adevărate sobornicități”<sup>2</sup>.

1. G. Florovsky, „The ethos of the Orthodox Church”, in *Orthodoxy: a Faith and Order Dialogue*, F&O Paper, no. 30, Geneva, 1960, p. 4. „We return indeed to the Fathers, scria și Prof. A. Schmemmann, and not only to their texts, when we recover and make ours the experience of the Church, not as mere 'institution, doctrine or system', to quote A.S.Khomiakov, but the all-embracing, all-assuming and all-transforming life, the passage into the reality of redemption and transfiguration” („Theology and Eucharist”, in *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 5 (1961), nr. 4, p. 21).

2. Încă din 1939, Pr. Congar sublinia acest raport intern între „ecumenic” și „sobornicitate” într-o cronică în care expunea principalele idei ale lucrării sale

Se poate pune, totuși, întrebarea dacă această reabilitare a noțiunii tradiționale de sobornicitate ține seama îndeajuns de sensul profund al permanenței și continuității acesteia, cât și de cel al universalității sale spațiale. Sobornicitatea Bisericii privește timpul Bisericii (prezent și viitor) tot atât de mult cât și spațiul acesteia, amintind de dubla fidelitate ireversibilă, a lui Dumnezeu față de Biserica Sa și a Bisericii față de Domnul său, și, prin urmare, temeiul divin permanent al Bisericii de-a lungul timpurilor<sup>3</sup>.

## A

### ECLEZIOLOGIE TREIMICĂ ȘI EUHARISTICĂ

Acest aspect al permanenței și continuității sobornicității Bisericii, realitatea Tradiției vii nu pot fi asumate decît pornind de la o elaborare teologică atât treimică, cât și euharistică pe care o vom aminti în câteva cuvinte și care pare a întruni astăzi un larg consens.

*Chrétien désunis*: „...De-a lungul celor opt capitole ale acestei cărți, scria el, ideea mea, în fond foarte simplă, juca rolul unui ax pe care se sprijină tot restul. Această idee era cea a sobornicității, și nu este de mirare dacă ne gândim că sobornicitatea cuprinde în sine tocmai raportul exact care există între multiplu și unitate. Or, problema liturgică a reunirii sau, dacă vreți, a ecumenismului, se reduce la definirea acestui raport. Pentru a rezuma într-un cuvânt teza acestei cărți, s-ar putea spune că aceasta constă în a traduce în termeni de „sobornicitate” problemele reunirii, ridicate de frații noștri despărțiți, în termeni de „ecumenism”. (În *Vie intellectuelle*, 10 ian. 1939, p. 9-32, reprodus în *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, 1963, p. 516).

3. Ar putea fi util de amintit în legătură cu aceasta că noțiunile biblice de „credincioșie” și de „adevăr”, atât de adesea disociate în „subiectiv” și „obiectiv” în gândirea greco-latină, se exprimă prin tema ebraică unică a „credinței” (*emunah-emeth*), legată de o prezență personală și vie a lui Dumnezeu, a „Celui ce este Amin, martorul cel credincios și adevărat” (Apoc. 3. 14).

### Ecleziologie trinitară

Punctul de plecare (și de sosire) al oricărei ecleziologii sănătoase este, după părerea noastră, dogma treimică. Aceasta determină structurile și dinamismul profund al Bisericii și al misiunii sale. În acest sens, lărgirea bazei confesionale a CEB la New-Delhi are implicații profunde pentru întreaga dezvoltare ecleziologică a CEB<sup>4</sup>. „Există deja temeuri solide biblice și teologice, spunea încă din 1959 un raport provizoriu al Comisiei Credință și Constituție despre „Treimea dumnezeiască și Unitatea Bisericii”, pentru a scoate în evidență faptul că Dumnezeu Cel unul, Tată, Fiu și Duh Sfânt, trebuie să fie considerat drept temelul Bisericii” (p. 7).

Viața Bisericii este o împărțășire a vieții treimice, o integrare în Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh. Rugăciunea arhierească a lui Iisus ne dezvăluie tainica relație intimă de unitate dintre Persoanele treimice și ucenicii lui Hristos: *„După cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una”* (Ioan 17, 21)<sup>5</sup>.

Înlăuntrul acestei intimități de cunoaștere și de iubire dumnezeiească se revelează și ordinea negrăită, sau τάξις, între Persoanele dumnezeiești, ordine monarhică decurgând din Tatăl prin supunerea desăvârșită de iubire filială, în spontaneitatea Sfântului Duh. În ierarhia comunitară și inter-elezială se poate regăsi o reflectare sau o aplicare a acestei ierarhii de iubire și de slujire, nu de putere și nici

4. În cursul Conferinței de la Montréal, s-a remarcat că una dintre realizările cele mai remarcabile ale acestei reuniuni era aceea că toate rapoartele erau trinitare în spiritul lor, acoperind astfel plenitudinea lucrării lui Dumnezeu pentru om.

5. Dr. N. Nissiotis demonstrează că „unitatea pe care o căutăm între noi *hic et nunc* decurge din unirea negrăită care există în viața Treimii și se săvârșește în oameni prin Duhul Sfânt” (N. Nissiotis, „La nature de la question de l’unité dans le mouvement oecuménique”, în *Hommage à Edmund Schlink, Verbum Caro*, nr. 66 (1963), p. 114.

de constrângere. Structurile înseși ale Bisericii reflectă aceeași τάξις inefabilă a ierarhiei treimice.

Prof. A.Schmemmann vede în această întemeiere treimică condiția naturii sinodale a Bisericii: «Biserica este într-adevăr un sinod în înțelesul cel mai adânc al cuvântului, pentru că ea este în primul rând revelația Sfintei Treimi, a lui Dumnezeu și a vieții dumnezeiești, ca fiind în mod esențial un sinod desăvârșit. Temeiurile trinitare ale Bisericii au fost din păcate neglijate în înnoirea ecleziologiei moderne, stăpânită adânc de ideea de organism și unitate organică, pe de o parte, iar pe de alta, de aceea a „instituționalismului”. Dar ideea de organism, izolată de contextul treimic (adică unitatea înțeleasă ca unitate a persoanelor), poate conduce la un concept riscant despre Biserică, impersonal și aproape biologic. Biserica este treimică în formă și conținut, deopotrivă»<sup>6</sup>.

### Natura euharistică a Bisericii

În Euharistie, taină a noului Legământ între Sfânta Treime și neamul omenesc, se realizează și se manifestă Biserica, cea mai mare taină a Împărăției lui Dumnezeu în „zilele din urmă”, este prezent Hristos întrupat, înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui și Care iarăși va să vie cu slavă să judece viii și morții, în Euharistie Se pogoară Duhul Cincizecimii pentru a rămâne pentru totdeauna printre noi.

Taina euharistică constituie punctul culminant al întregii vieți a Bisericii. Aceasta este mereu în atitudine de *beraka*, adică deopotrivă de binecuvântare a lui Dumnezeu, de anamneză și de mulțumire pentru marile binefaceri - *magnalia* - ale lui Hristos față de poporul Său; în fine, de epicleză, de ru-

6. „Towards a Theology of Councils”, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (1962), nr. 4, p. 173.



găciune și de așteptare cu bucurie a pogorării Duhului Sfânt în vederea sfințirii comunității ecleziale și a transformării sale întru mărturisirea Evangheliei lui Hristos în lume.

a) Euharistia este o anamneză. Mai mult decât o amintire, ea este o re-prezentare, o „prezență reală” a lui Hristos în „răstimpurile” (καίροι) 1) lucrării Sale pământești, Întrupare, Patimi și Înviere, 2) înălțării Sale la ceruri și șederii de-a dreapta Tatălui, 3) venirii Sale din nou, în slavă.

Acesta este aspectul hristologic al Euharistiei și, prin aceasta, singurul obiect, constant, al memoriei sfinte a Bisericii, obiectul propovăduirii sale evanghelice, conținutul vieții sale profunde și al tradiției sale, într-un cuvânt, Persoana vrednică de cinstire a lui Iisus, Mesia, prezent în Trupul Său eclezial, care crește până ajunge la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efes. 4, 13).

b) Această anamneză sau memorie sfântă a Bisericii, care culminează cu cultul euharistic, se realizează în insuflarea și ungerea Duhului Sfânt, Mângâietorul, Duhul prezenței lui Hristos, Duhul înfierii. Acesta este înțelesul adânc al epiclezei care, mai mult decât un „moment” sau un „act” anumit din slujba euharistică, ce s-ar substitui „momentului transsubstanțierii” în Biserica Catolică, - marcat de cuvintele de instituire -, determină mai curând o atitudine globală a adunării euharistice, și deci a Bisericii, atitudine de dependență și, împreună cu Iisus Marele Arhiereu, de implorare a Tatălui ceresc pentru darurile de viață făcătoare ale Sfântului Duh<sup>7</sup>.

Duhul Sfânt este Duhul prezenței lui Hristos, al comuniunii cu El și al raportului filial cu Tatăl; El este Duhul identificării noastre cu Hristos, Duhul prezenței lui Hristos în fiecare Euharistie, în fiecare Biserică locală, în fiecare epocă, Duhul continuității Bisericii, într-un cuvânt, Duhul „Tradiției” sfinte și neîntrerupte în istorie.

7. Cu privire la toată această problemă a lucrării Sfântului Duh în liturghie, a se vedea articolul nostru „Sfântul Duh în liturghie”, în *Studia Liturgica* 1 (1962), p. 41-60.

Acest temei atât treimic, cât și euharistic al ecleziologiei asigură echilibrul, reciprocitatea Hristos-Sfântul Duh în Biserică, văzută ca instituție și ca eveniment, armonizează continuitatea apostolică a tradiției în istorie cu dependența imediată și mereu reînnoită de Sfântul Duh. Este astfel posibil să se ia în considerare aspectul de instituție istoric înrupată, obiectivă, temporală, fără a diminua însă dimensiunea profetică de dependență, de supunere imediată Sfântului Duh, și, de asemenea, dimensiunea de penitență în Biserică, privită drept *communio peccatorum*, implorând prin cuvintele din Tatăl nostru : „Și ne iartă nouă greșalele noastre...”<sup>8</sup>.

## B

## CREDINCIOȘIE ȘI DESCHIDERE

Unitatea dumnezeiască nu este doar „unul dintre atributele” lui Dumnezeu, ci însăși viața Sa profundă și rodul iubirii dintre Persoanele dumnezeiești. Unitatea nu este nici amestec depersonalizant, nici suprapunere de monade, nici însumarea părților într-un tot. În Dumnezeu, dragostea este cea care asigură unitatea deplină, păstrând distincția dintre Persoane și absolutul Lor.

La rândul său, unitatea Bisericii decurge din unitatea lui Dumnezeu și din unitatea cu Dumnezeu. „Unitatea creștină, scrie Prof. Jean Meyendorff, este nu numai o unitate între oameni, ea este înainte de toate o unitate divino-umană, o unitate a oamenilor în Dumnezeu, în comuniunea Prezenței Sale, în împărtășirea comună a darurilor Sale dătătoare de viață”<sup>9</sup>.

8. Cf. H. Küng, *Concile et retour à l'Unité*, Paris, 1962, în special capitolul „Eglise de pécheurs”, p. 21-31.

9. J. Meyendorff, „The Orthodox Concept of the Church”, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (1962), nr. 2, p. 68.

„Unitatea nu este un *atribut* al Bisericii, ea este însăși viața sa, scrie și N. Nissiotis în comunicarea sa la întrunirea plenară de la New Delhi; ...noi nu înaintăm numai pe calea unității, ci însăși existența noastră decurge din unirea de nedespărțit a celor trei Persoane treimice, unire care ne-a fost dată ca un eveniment istoric în ziua Cincizecimii... Această unitate nu este un simplu dar făcut Bisericii. În esență, este izvorâtă din viața însăși a Dumnezeirii”<sup>10</sup>.

Esențială în Biserică este, deci, viața sa profundă, viața treimică ce se revarsă în ea, lumina dumnezeiască ce strălucește în creștini, prin Euharistie. În acești termeni de plenitudine, de trăire duhovnicească și sacramentală ar trebui înainte de toate descrisă (și nu atât definită) continuitatea Bisericii, tradiția sa vie, lanțul de aur al aleșilor Sfântului Duh de-a lungul timpului, belșugul roadelor sfințeniei Sfântului Duh în comunitățile creștine.

Asupra acestui punct, un ortodox nu are nevoie să se retragă într-o atitudine defensivă, cu atât mai puțin în exclusivism, dar nici într-una de condamnare a tradițiilor exterioare Ortodoxiei. Mai curând decât să dăm verdicte și să excludem, nu ar fi oare preferabil să descriem, să mărturisim viața însăși a Bisericii, să dezvăluim ceea ce este ortodox, adică adevărat, adică sobornicesc, deci universal și permanent, să deosebim ceea ce este pozitiv și autentic în orice demers ecleziologic, chiar și dinafara comuniunii ortodoxe? A voi unirea înseamnă a voi cu adevărat să fii „ortodox” și „sobornicesc”<sup>11</sup>.

În acest sens, înțeleg foarte bine ironia unei observații ca cea a Prof. E. Hardy, episcopalian de la Berkeley Divinity School: „Biserica Ortodoxă pare uneori, dacă îmi este îngăduit să o spun aici într-un mod curtenitor, să fie mai în largul ei,

10. N. Nissiotis, „Témoignage et service de l'Église une par l'Orthodoxie”, în *Contacts* 38-39 (1962), p. 196.

11. «O atitudine dinamică a Ortodoxiei ne împiedică să situăm „extra ecclesiam” un fapt ecleziologic”, N. Nissiotis, „Témoignage...”, *loc. cit.*, p. 201.

spiritual vorbind, în Sion, mulțumindu-se să aștepte până când plenitudinea ei ni se va vâdi de la sine, nouă, celorlalți”<sup>12</sup>.

O atitudine deschisă, primitoare și inclusivă a Ortodoxiei într-un dialog ecumenic autentic nu poate totuși, fără a cădea în pericolul relativismului teologic, să ne facă să uităm că atitudinea ortodoxă, de-a lungul întregii istorii a mișcării ecumenice, a fost aceea de a aminti neconținut poziția Ortodoxiei, adevărul său, misiunea sa de păstrătoare a tezaurului tradiției universale a cărei depozitară se știe a fi. Ar fi suficient să amintim astfel, pe de o parte, Toronto (1950) și, pe de altă parte, declarațiile delegațiilor ortodoxe la Evanston (1954) și New-Delhi (1961).

Ceea ce este important de reținut din toate aceste declarații este, fără îndoială, mărturisirea de credință în Biserica Ortodoxă, „păstrătoare a credinței sfinților... în vase de lut” (Evanston). Certitudinea că toți suntem chemați la credința părinților noștri, la o redescoperire creatoare și critică a tradiției noastre, a Tradiției, dincolo de tradițiile omenești și vremelnice care o întunecă. Acesta este examenul de conștiință care ne revine tuturor în aceeași măsură, într-un spirit de fidelitate față de Revelația lui Hristos, care este singura în măsură să judece trecutul și prezentul, Răsăritul și Apusul și care este judecătorul ultim al dreptei noastre credințe.

## C

### ELEMENTE ESENȚIALE ALE CONTINUITĂȚII BISERICII

Am văzut că plenitudinea vieții treimice se transmite în Biserică prin Euharistie și că, de-a lungul veacurilor, același Hristos este prezent în Duhul Sfânt. Care sunt elementele de păstrare a acestei continuități a Euharistiei în inima însăși a Bisericii,

12. E. Hardy, „The Bounds and Pillars of the Church”, în *Orthodoxy...*, op. cit., p. 24.

de cheazășie a autorității și a autenticității sale permanente în timp și în spațiu? Am dori în mod deosebit să scoatem în evidență noțiunea de tradiție, în planul slujirii ierarhice, al învățăturii, al vieții liturgice și spirituale, în sfârșit, al mărturiei ecumenice și misionare.

### Uniți în Tradiție...

Este demn de remarcat că, tocmai în momentul în care, în Biserica Romano-Catolică, unul din rezultatele reînnoirii teologiei biblice a fost de a permite Conciliului Vatican II o mai bună formulare a spinoasei chestiuni a „izvoarelor Revelației”, punând mai bine în valoare rolul unic al Scripturii în Biserică<sup>13</sup>, tocmai în acel moment, Adunarea Comisiei Credință și Constituție redescoperea la Montréal importanța Tradiției<sup>14</sup>. Însuși principiul distincției dintre Tradiție și tradiții, admis și procla-

13. Reinnoirea biblică contemporană nu s-a mărginit la o redescoperire a lecturii biblice și la o mai bună cunoaștere a Cărilor sfinte, ci s-a îndreptat mai ales către o revalorizare a Cuvântului lui Dumnezeu, ca normativ în viața creștinului și în cea a întregii Biserici. Cuvântul lui Dumnezeu în Scriptură este tot mai mult înțeles ca unul dintre elementele esențiale ale continuității lui Dumnezeu în istorie, al perenității Prezenței lui Dumnezeu care luminează, judecă și înnoiește orice om și orice biserică. A se vedea studiul lui G. Tavad, *Écriture ou Église. La crise de la Réforme*, Paris 1963. A se vedea de asemenea, din punctul de vedere reformat, J. Bosc, „Les Églises réformées et l'infailibilité” în *L'infailibilité de l'Église*, Chevetogne 1962.

14. A se vedea raportul secției II despre Tradiție. Documentele de presă ale Conferinței de la Montréal au menționat cuvintele prof. Molland, președintele Secției care prezenta Adunării prima redactare a raportului: „Am luat două hotărâri importante pentru cei de tradiție protestantă. Ordinea termenilor *Scriptură și Tradiție* a fost răsturnată, iar acum vorbim despre *Tradiție și Scriptură*. Pornind de la acest principiu, afirmația protestantă clasică, referitoare la *Sola Scriptura*, trebuie schimbată, pentru a afirma „că noi existăm ca și creștini doar prin Tradiție”. Aceasta include „propovăduirea Cuvântului, cultul, învățătura creștină și teologia, misiunile și mărturia pentru Hristos în viața membrilor Bisericii”. Să precizăm încă de acum că expresia *doar prin Tradiție* nu a fost adoptată de Adunarea plenară de teama neînțelegerilor sau a dezechilibrului în dauna Scripturii.

mat la Montréal, nu este oare o confirmare, sub amenințarea unui spiritualism dezincarnat, că Tradiția se situează într-o țesătură neîntreruptă de-a lungul epocilor succesive ale înaintării Bisericii în istorie?

Faptul Tradiției fiind admis, convergența se subțiază deindată ce se pune problema criteriului sau a evaluării acestei Tradiții sfinte, a interpretării sale în Biserică.

Acesta este punctul în care teologia reformată subliniază, împreună cu Oscar Cullmann<sup>15</sup>, distincția dintre Tradiția apostolică și tradiția bisericească, atribuind doar celei dintâi indefectibilitatea inspirației dumnezeiești. Dar apostolicitatea Bisericii, afirmată de către simbolurile Bisericii primare și acceptată de marii reformatori și de către teologia protestantă contemporană, nu înseamnă oare că temeiul celor Doisprezece este de nezdruncinat nu numai ca fapt istoric, ci și prin prezența lor permanentă în structurile Bisericii din toate timpurile? *Demonstratio apostolica și Adversus haereses* ale Sfântului Irineu din Lyon ne arată limpede care putea fi, în secolul al II-lea, apărarea Bisericii împotriva sectarilor și gnosticilor care se prevalau de o tradiție secretă sau de o interpretare valabilă a Revelației: să demonstreze continuitatea misiunii apostolice și perenitatea sa în episcopat, în doctrină, în viața euharistică.

Dacă ministeriul și învățătura apostolilor sunt absolut unice, Tradiția lor se perpetuează în Biserică, în Tradiția bisericească, nu în mod automat, ci în măsura în care aceasta se referă la criteriul apostolic, adică la Duhul Tradiției apostolilor.

### Succesiunea apostolică

Succesiunea apostolică constituie pentru ortodocși unul dintre aspectele continuității Bisericii, dar ea a fost prea adesea

15. O. Cullmann, „Écriture et Tradition”, în *Dieu Vivant* 23, p. 47 ss, și *La Tradition*, Neuchâtel și Paris, 1953.

izolată de contextul general al vieții Bisericii și înțeleasă într-un plan exclusiv instituțional și juridic, garantând cu certitudine „validitatea” treptelor ierarhice, independent de credința individului și de cea a Bisericii (doctrină), ca și de întreaga viață a Bisericii în colegialitate.

Desigur, episcopul este organul transmiterii mesajului și puterii apostolice, dar *charisma veritatis certum*<sup>16</sup> care îi este transmisă prin punerea mâinilor nu se manifestă decât în Biserica locală, și nu mai presus de aceasta. Episcopul nu este singur și nu poate fi despărțit de comunitatea sa, el acționează, învață, administrează în numele acesteia<sup>17</sup>.

Transmiterea harismei episcopatului nu se face de la unul la altul, ci a necesitat întotdeauna prezența a doi sau trei episcopi săvârșitori ai tainei, care să alcătuiască nucleul unui sinod local. Consensul Bisericilor vecine confirmă alegerea episcopului, el fiind legătura comunității locale cu Bisericile din jur. De aici, schimbul de scrisori de comuniune între Biserici și episcopul recent hirotonit.

### Ierarhie și „laicat”

Pornind de la dimensiunea euharistică a Bisericii, se poate defini rolul și locul ministeriului și al laicatului în viața comunității. Euharistia nu este numai una dintre multiplele funcții ale ierarhiei. Nu clerul este cel care „distribuie” Euharistia, printre alte obligații pastorale, liturgice și administrative. Dimpotrivă, Euharistia este cea care, ca fapt primordial și constitutiv al Bise-

16. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adv. haer.* IV, 26, 2, cf. SC 100, p. 718.

17. Se poate spune că apostolii, spre deosebire de episcopi, erau mai presus de comunitățile locale, întrucât primeau în chip unic și direct autoritatea lor numai de la Iisus pentru a întemeia Biserici. Ministeriul local (episcopi și presbiteri), deși decurgea din sfințirea de către Sfântul Duh prin punerea mâinilor (I Tim. 4, 14; II Tim. 1, 6), era cu toate acestea inerent și nedespărțit de comunitate; A. G. Hebert, *Apostle and Bishop*, Londra, 1963.

ricii, determină ministeriul preoțesc<sup>18</sup>. Altarul sau „masa” este locul și legătura de adunare a comunității pentru a lua parte la cina euharistică. Ministeriul ierarhic este deci nedespărțit de realitatea preoției împărătești a Bisericii, și doar pornind de la această dimensiune euharistică va putea Biserica revaloriza rolul laicatului, făcându-l să-și regăsească, alături de simțul ascultării și al fidelității, și pe cel al răspunderii la toate nivelurile slujirii Bisericii - *leitourgeia* -, al rugăciunii sale, al păstrării adevăratei credințe, al administrației, al „grijii pentru cei săraci”, în sfârșit, al sfințeniei. Autoritatea episcopului, apostolică prin origine, este, cu toate acestea, o funcție a „corespondenței” sale cu întreaga comunitate, a responsabilității și angajamentului acesteia, și nu numai a supunerii sale pasive.

Prof. N. Afanasiev descrie, pe bună dreptate, creștinismul primar în ansamblu drept o „mișcare laică”<sup>19</sup>. Departate de a fi sinonimă cu „profan” - ținând adică de „veacul acesta”- ori în opoziție cu treapta celor „afierosiți Domnului”, laicitatea creștinismului apostolic acoperă ansamblul *laos*-ului - poporul lui Dumnezeu -, credincioși și preoți, toți afierosiți, sfințiți și renăscuți în viața sacramentală a comunității. Numai pornind de la această realitate biblică fundamentală a preoției universale a poporului lui Dumnezeu, de la această sfințire ontologică a creștinului începând de la botez, numai așa se poate înțelege sensul nu ontologic, ci funcțional al sfințirii preoțești și ierarhice, în vederea edificării, în timpul istoric al Bisericii, a deplinații Trupului lui Hristos.

„Desigur, scria Olivier Clément, Ortodoxia, contrar unei păreri prea răspândite, nu amestecă câtuși de puțin preoția celor hirotoniți cu preoția împărătească a tuturor credincioșilor. Prima îi privește pe cei pe care Dumnezeu îi pune deoparte *între creș-*

18. Cf. studiul nostru „Le Saint Esprit dans la Liturgie”, în *Studia liturgica*, I (1962), p. 51.

19. N. Afanasiev, *Le service des laïcs dans l'Église*, Paris, 1955, p. 9-10 (în lb. rusă).



*tini*, pentru a zidi Biserica – Trup al lui Hristos și a paște oile lui Hristos. Cea de-a doua îi privește pe cei pe care Dumnezeu îi pune deoparte *între oameni*, pentru a lucra la mântuirea omenirii și la transformarea universului”<sup>20</sup>.

Într-o contribuție, în cadrul lucrărilor Comitetului Central, de la Rhodos, din 1959, privind „semnele (*nota*) Bisericii”, pastorul Ch. Westphal vorbea despre ministeriul „nu al preoților (căci noul Israel nu mai are preoți), ci al slujitorilor (care chiar „slujesc” la propriu)... Credem și noi, ca și Barth, continua pastorul Westphal, că alături de Domnul nu există funcții ecleziastice (*officium*), ci doar o slujire (*diakonia, ministerium*), exercitată de congregație în totalitatea sa, asumând diverse forme și fiind coordonată de exigențele slujirii lui Dumnezeu, de condițiile și efectele acesteia”<sup>21</sup>.

Că Bisericile „episcopaliene” au nevoie să regăsească acest înțeles al „slujirii ministeriului ierarhic, sau cel puțin să-l reafirme cu tărie, acesta este un lucru greu de contestat. Această „slujire” nu contrazice însă ierarhia, ci este manifestarea necesară a acesteia. Principiul ierarhic ține de esența însăși a Bisericii, ca manifestare a „ierarhiei treimice”. „Treimea, scrie Pr. Schmemmann, este sinodul desăvârșit, *pentru că* Ea este Ierarhia desăvârșită. Iar Biserica, de vreme ce este darul și manifestarea vieții celei adevărate, care este treimică și sinodală, este și ea ierarhică tocmai *pentru că* este sinodală, ierarhia fiind calitatea esențială a sinodalității... Principiul ierarhiei implică ideea de *ascultare*, nu de subordonare, pentru că ascultarea se bazează pe o relație personală, în timp ce subordonarea este, prin esența sa însăși, o relație impersonală. Fiul este pe deplin *ascultător* față de Tatăl, dar nu *îi* este *subordonat*... Ierarhie nu înseamnă deci o relație de „putere” și „supunere”, ci o desă-

20. O. Clément, „*Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*”, în *Contacts*, 42 (1963), p. 91.

21. C. Westphal, „*The Marks of the Church*”, în *Orthodoxy*, op. cit. p. 33.

vârșită ascultare a tuturor față de toți în Hristos, ascultarea fiind recunoașterea și adevărarea darului și harismelor personale ale fiecăruia de către toți<sup>22</sup>.

Această armonie sau „sinergie” a ministeriului și a comunității se împlinește deplin în taina euharistică; potrivit tradiției ortodoxe, aceasta se realizează prin epicleză; or, epicleza nu-și dobândește întreaga valoare eclezială decât prin adeziunea tuturor credincioșilor, atestată de Amin-ul liturgic, care încheie și confirmă rugăciunea euharistică.

## D

### ADEVĂR ȘI INFAILIBILITATE

Chiar în miezul dezbaterii dintre marile curente ecleziologice, ale Romei, Reformei și Ortodoxiei, dialogul se precizează în jurul problemei criteriului autorității și autenticității Bisericii în devenirea sa istorică. Există oare în Biserică o altă infailibilitate decât cea care aparține *prin fire* Capului Bisericii, Iisus Hristos, și dumnezeiescului Său Duh? Este oare cu puțință și este necesar totodată nu doar să se „arate”, să se descrie Biserica în ființa sa imuabilă, ci să se și „demonstreze”, să se definească în mod infailibil învățătura sa, și oare la ce nivel s-ar situa această autoritate infailibilă?

În acest punct, ecleziologia euharistică este din nou cea care ne îngăduie să distingem direcția în care se poate încerca un răspuns. Am văzut că în centrul însuși al continuității Bisericii se află taina Prezenței euharistice a Sfintei Treimi și că Biserica nu poate dăinui în adevărul și în infailibilitatea sa decât prin referire la această Prezență trasfigurantă. Răspunsul la întrebare îl aflăm chiar la nivelul tainei euharistice, în acest echilibru mereu reînnoit între *certitudinea* prezenței lui Hristos prin instituția ierarhică și *implorarea* (epicleza) Du-

22. A. Schmemmann, *Towards a Theology of Councils*, p. 174-175.

hului Sfânt prin adunarea prezidată de către săvârșitorul cultului. Certitudinea (*ex opere operato*) și implorarea (*ex opere operantis*) sunt nedespărțite și exclud o prefacere sacramentală „automată”, prin cuvintele de instituire rostite de preot, fără cooperarea activă a credincioșilor.

Aceeași lege guvernează și *charisma veritatis certum* deținută de episcop, dar pe care nu o posedă în sine, în afara unei neîncetate legături cu comunitatea, cu Biserica. În acest sens, se poate spune că Biserica, Trup al lui Hristos, popor împărătesc al lui Dumnezeu și Templu al Duhului Sfânt, este marea Taină, Criteriul Adevărului, Locul și Subiectul infailibilității. Aceasta se manifestă prin intermediul instituțiilor, fără o certitudine pur juridică, dar cu certitudinea lăuntrică a „fidelității continue a lui Hristos față de Biserica Sa, fidelitate miraculoasă, pe care nici o instituție precis constituită din punct de vedere juridic nu o exprimă în mod exhaustiv”<sup>23</sup>.

Se poate pune întrebarea dacă noțiunea însăși de „infailibilitate”, noțiune negativă, care afirmă imposibilitatea doctrinară a magisteriului de a greși, nu este o reducere la planul juridic și o sărăcire a tainei prezenței Duhului adevărului în poporul eclezial în jurul ierarhiei. Însăși aplicarea principiului infailibilității nu duce oare în mod inevitabil la un reflex de radicalizare a instituțiilor, mai curând decât la un sens al dependenței profunde și mereu reînnoite față de Adevărul viu care ne luminează și ne judecă?

În conștiința ortodoxă, Sinoadele ecumenice au fost instrumente privilegiate ale învățării Adevărului de către Biserică; prin fidelitatea noastră față de Sinoade, noi credem că acestea au exprimat și au dezvăluit în chip profetic consensul întregii Biserici, au manifestat credința Bisericii și au fost organe privilegiate ale inspirației Sfântului Duh. Cu toate acestea, este

23. J. Meyendorff, *L'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris, 1960, p. 34-35.

evident că recunoașterea sinoadelor care s-au vrut ecumenice nu s-a făcut niciodată în mod automat, ci prin necesara receptare a lor de către Biserică, adică, în ultimă instanță, printr-o mărturie *post-factum* a Duhului Sfânt, unele adunări sinodale neobținând această „mărturie”. Un sinod nu este infailibil în sine, dar contribuie din plin la manifestarea adevărului aflat la modul infuz în Biserică, în credința trăită a întregului popor...

Continuitatea Bisericii s-a manifestat, după părerea noastră, în dezvoltarea dogmatică și există o profundă identitate între mesajul evanghelic și credința Bisericii Ortodoxe dintotdeauna. Dar această identitate nu decurge dintr-un magisteriu infailibil care ar delimita adevărurile de credință, ci se întemeiază în exclusivitate pe prezența în Biserică a obiectului însuși al credinței noastre și al tradiției noastre vii, Hristos Însuși, a Cărei revelație suntem chemați să o primim pentru a o transmite neștirbită, dar reînnoită, oamenilor fiecărei epoci. Revelației apostolice nu i se poate nici sustrage, nici adăuga nimic, și nici o nouă revelație nu va veni de la Dumnezeu. Revelația trebuie însă propovăduită și apărată împotriva ereziilor, generație după generație; aceasta este singura necesitate și singura îndreptățire a definițiilor dogmatice. Sunt cunoscute reticențele Părinților Bisericii, ca de pildă Sfântul Ilarie de Pictavium<sup>24</sup>, sau ale sinoadelor<sup>25</sup> în fața noilor formulări ale învățăturilor de credință.

24. „Răutatea ereticilor și a blasfemiatorilor ne obligă să facem lucruri neîngăduite, să ne urcăm pe culmi inaccesibile, să vorbim de subiecte negrăite, să recurgem la explicații interzise. Ar trebui să fie de-ajuns ca ceea ce este prescris să se îndeplinească doar prin credință, să ne închinăm Tatălui, să-L cinstim împreună cu El pe Fiul, să ne umplem de Duhul Sfânt. Dar iată că suntem constrânși să aplicăm umilul nostru cuvânt tainelor cele mai negrăite. Greșeala altuia ne aruncă și pe noi în greșeala de a lăsa în voia limbii omenеști tainele pe care ar fi trebuit să le ferecăm în evlavie sufletelor noastre” (*De Trinitate*, II, 2, PL 10, 51, cf. trad. fr. de A. Martin: S. Hilaire de Poitiers, *La Trinité*, col. *Les Pères dans la foi*, DDB, 1981, p. 63).

25. „Noile definiții sunt necesare numai pentru că anumite persoane încearcă să facă zadarnică propovăduirea adevărului prin ereziile lor individuale” (Sinodul de la Calcedon, în Mansi, *Collectio Conciliorum*, VII, col. 116).

Dacă Ortodoxia respinge orice infailibilitate automată, atât colectivă, cât și personală, legată de o instituție, sinod sau ierarhie, ea nu poate să subscrie nici la infailibilitatea unei Biserici locale și a episcopului acesteia, și va respinge orice încercare de a face din aceasta „*fons et origo* a Bisericii universale”<sup>26</sup>. Acest refuz de face din magisteriul Bisericii Romei semnul văzut și imuabil al continuității Bisericii nu trebuie să ne împiedice să dorim să regăsim, în comuniunea cu o Romă reînnoită, manifestarea unității episcopatului, așa cum se realiza ea în Colegiul celor Doisprezece, în jurul lui Petru.

Teologia ortodoxă, și îndeosebi cea bizantină, a amintit deseori adevăratul înțeles al primatului lui Petru printre Apostoli și al „priorității” unui episcop în colegiul episcopal<sup>27</sup>. Această prioritate ține de bunăstarea, de eficiența Bisericii, de buna ordine a Bisericii în drumul său către Ierusalimul cel ceresc, această ordine ale cărei exigențe austere ar trebui să fie mai

26. Vezi O. Clément, „*Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*”, în *Contacts* 42, (1963/2), p. 99.

27. Sfinții Părinți, în general, au interpretat acele *logia* petrine din Evangheliile (Mat. 16, 18; Ioan 21,15 etc), văzând în esență „recunoașterea de către Hristos a credinței în Iisus, Fiul lui Dumnezeu, mărturisită pe drumul Cezareii de către Filip: Petru este piatra Bisericii în măsura în care mărturisește această credință. Și toți cei care-l urmează pe Petru și mărturisirea sa moștenesc aceeași făgăduință: pe ei, pe credincioși este zidită Biserica” (J. Meyendorff, *L'Église Orthodoxe...*, p. 181). La rândul lor, teologii bizantini au dezvoltat concepția patristică primară, potrivit căreia toți episcopii sunt chemați prin însăși funcția lor să-i urmeze lui Petru și să proclame credința cea adevărată. „Cum astfel, scria în secolul al XIV-lea Nicolae Cabasila, papa nu este deloc urmașul lui Petru? Ba este, dar ca episcop. Căci Petru este apostol, conducătorul apostolilor, iar papa nu este nici apostol (căci apostolii nu au hirotonit alți apostoli, ci păstori și învățători) și cu atât mai puțin corifeul apostolilor. Petru este învățătorul universului, cât privește papa, el este episcopul Romei. Petru a putut să hirotonească un episcop la Antiohia, un altul la Alexandria, un altul în altă parte, dar episcopul Romei nu o poate face...” (Migne, PG 149, col. 704). J. Meyendorff, care citează textul de mai sus (*L'Église Orthodoxe...*, p. 182), a consacrat un studiu amănunțit primatului lui Petru în teologia bizantină, în *La primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*, Neuchâtel-Paris, 1960, p. 91-115).

bine cercetate de Ortodoxia contemporană... Nu este de ajuns să afirmi dragostea, trebuie să-ți mai și impui disciplina sa... În mod evident, această „bună ordine” necesită astăzi, pentru Biserică, existența sau stabilirea unui centru de întâlnire și de acord, unde să fie reprezentate toate Bisericile locale, sub „președinția de iubire” a Bisericii „prioritare”<sup>28</sup>.

Ispita unei *potestas* infailibile și constrângătoare este, însă, din punct de vedere uman și sociologic, inerentă exercitării autorității atât individuale, a episcopului, cât și colective, a unei Biserici prioritare. Aici putem descoperi în Reformă, în pofida sărăcirii sale sacramentale și instituționale, un reflex eclezial sănătos de legitimă apărare și chiar caracterul său providențial de judecată a lui Dumnezeu în sânul creștinătății Apusului. Reforma a fost însuflețită în mod funciar de dorința profundă de fidelitate față de voia lui Dumnezeu, față de integritatea revelației lui Hristos, față de glasul Duhului în Biserică, de suveranitatea absolută a lui Dumnezeu, dincolo de formele istorice ale Bisericii<sup>29</sup>.

Eșecul istoric al schismei reformaților apuseni din secolul al XVI-lea nu poate însă pune sub semnul întrebării principiul însuși al unei „adevărate reforme”. Aceasta, în înțelesul său ortodox, nu înseamnă nimic altceva decât o voință de deschidere și de ascultare a chemării mereu reînnoite a Duhului Sfânt de a ne reconsidera tradițiile, de a le curăți,

28. Cf. O. Clément, *loc. cit.*

29. A se vedea concluziile conferinței lui J. Meyendorff la o consultație a teologilor ortodocși și reformați la Montréal, din iulie 1963: „Semnificația istorică și teologică a Reformei”, în *Contacts*, 15 (1963), p. 261-275, în franceză, și în *The Ecumenical Review*, 16 (1963-1964), p. 164-179, în engleză. La aceeași conferință, prof. J. J. von Allmen a arătat în ce măsură factorii neteologici au determinat în mod inevitabil și ineluctabil, împotriva voinței Reformatoarelor inșiși, dezvoltarea ulterioară a Bisericilor Reformei. („La continuité de l'Église selon la doctrine réformée”, în *Journal of Ecumenical Studies*, I (1964), nr. 2, în engleză, și în *Prophétisme sacramentel*, Neuchâtel-Paris, 1964, p. 109-138, în franceză).

de a le face în același timp și mai fidele Tradiției și mai deschise exigențelor generației noastre.

Acest sens ortodox al unei reforme dinlăuntru, al unei chemări la reînnoirea instituțiilor, al urgenței unei sfințiri a persoanelor chemate la slujire, ține de dimensiunea profetică inalienabilă a poporului eclezial în întregime, în unitatea ierarhiei și a laicatului. În această libertate și spontaneitate a chemării și a judecății profetice în Biserică binevoiește Duhul Sfânt să grăiască atunci când căile obișnuite de transmitere a harului devin opace la lumina Sa și îi refuză sfințenia... Aceste tensiuni din Biserică, întotdeauna dureroase, aceste șocuri care o zdruncină profund nu ar trebui ca, prin voința oamenilor, să degenereze în rupturi, în schisme care sfâșie unitatea Bisericii și însăși viața acesteia.

## E

### CONTINUITATEA BISERICII ÎN SFINȚI

Dacă în această descriere a continuității Bisericii prin instituțiile sale istorice, am trece sub tăcere lucrarea lăuntrică a Sfântului Duh prin nenumăratele sale roade de sfințenie, am înfățișa o imagine impozantă, dar golită de realitate duhovnicească, căci *„după roadele lor îi veți cunoaște”* (Mat. 7, 20). Autoritate, adevăr și sfințenie sunt corelative și nedespărțite. Iată de ce tradiția ortodoxă amintește și o altă manifestare a aceleiași prezențe continue a Duhului Cincizecimii în comunitatea euharistică, în inimile creștinilor, transformate și aprinse zi de zi în intimitatea vieții lor lăuntrice de lumina, bucuria, pacea, dragostea Duhului lui Dumnezeu. Atât timp cât Biserica va dăinui, Domnul va face să se ivească în ea nenumărate daruri, de vindecare, de alungare a demonilor, de proorocie, de judecată, de vorbire în limbi, de deosebire a duhurilor, de compătimire pentru sufe-

rință. „Dobândește un cuget împăcat, spunea Sfântul Serafim al Sarovului, și mii de oameni se vor mântui în preajma ta”<sup>30</sup>. Secretul acestei molipsiri, adierea ușoară a venirii „păcii în Dumnezeu” nu sunt sesizabile decât oamenilor duhovnicești, care, din generație în generație, alcătuiesc un nucleu de comuniune, de integritate lăuntrică regăsită, de umanitate renăscută. Asemenea unor stâlpi de piatră, ei susțin întreaga lume și o apără de acțiunea distrugătoare a puterilor răului.

Pastorul Westphal ne reamintea deja că semnele care revelează prezența Duhului în Biserică trebuie să cuprindă, alături de însemnele instituționale, și rugăciunea, cultul Bisericii și roadele Duhului, dintre care cel dintâi este dragostea, „a cărei absență a fost marele păcat al Bisericilor noastre istorice”<sup>31</sup>.

Biserica are o bogată experiență și o memorie fidelă a acestor roade ale sfințeniei și vase alese asupra cărora Duhul Sfânt a revărsat de-a lungul vremii darurile Sale dătătoare de viață. Biserica Ortodoxă trăiește cu certitudinea că Duhul lui Dumnezeu este liber să Se manifeste și să proclame lumii și Bisericilor sfinții pe care i-a ales și care i-au fost credincioși. În acest sens, canonizarea sfinților nu contrazice regula de dependență deplină față de Dumnezeu pe care o subliniam mai sus. În tradiția ortodoxă, aceasta s-a împlinit întotdeauna într-un profund acord între ierarhie și poporul creștin și, în general, cinstirea și cultul Apostolilor, al martirilor și al celorlalți sfinți a înflorit în adâncul evlaviei și memoriei populare<sup>32</sup>.

30. I. Gorainoff, *Séraphim de Sarov*, coll. Théophanie, DDB/Bellefontaine, 1979, p. 196.

31. C. Westphal, *op. cit.*, p. 34-35.

32. O lectură utilă este cartea d-nei Elisabeth Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église Russe, Spiritualité Orientale* 33, Bellefontaine, 1982, și indeosebi capitolul preliminar „Canonizarea în Biserica Ortodoxă”, p. 30-41.



Tot în Euharistie este foarte vie această trăire a comuniunii sfinților, și aceasta semnifică așezarea, de către preotul slujitor, pe disc, alături de Agneț<sup>33</sup>, a celorlalte părțicele de pâine (miride, n. tr.), reprezentând pe Maica Domnului, pe sfinți, pe cei vii și pe cei morți. Toate aceste mădulare ale Trupului lui Hristos iau parte la ospățul Mielului, iar Biserica istorică îi lasă lui Dumnezeu judecata finală cu privire la sfințenia membrilor săi, vii sau defuncți.

Acum nu putem zăbovi mai mult asupra acestui curent profund al sfințeniei în viața Bisericii și asupra întregii tradiții de spiritualitate și mistică creștină prin care această sfințenie se realizează la nivelul fiecărui mădular al Trupului lui Hristos. Am fi vrut, de asemenea, să descriem bogata experiență liturgică a Bisericii, să arătăm în ce mod își exprimă Biserica și-și proclamă a sa *lex credendi*, în variatele registre ale *lex orandi* (imnografie, rugăciunea Ceasurilor, an liturgic, iconografie, arhitectură sacră), și cum se inspiră din aceasta în învățătura și în experiența sa launtrică.

Nu putem descrie aici nici aspectul euharistic al spiritualității sfinților din toate timpurile. Euharistia, taină a Cincizecimii perpetue, nu asigură numai continuitatea Bisericii prin instituțiile sale, ci este trăită la cea mai mare intensitate prin intermediul dreptilor, al credincioșilor și al sfinților. Sfântul Simeon Noul Teolog (Constantinopol, secolul al X-lea), ne oferă exemplul tulburător al interiorizării Euharistiei, loc prin excelență al întâlnirii creștinului cu Domnul: „...Deci, ca să nu rămân singur, fără Tine, Dătătorule de viață, suflarea mea, viața mea, bucuria mea, mântuirea lumii, m-am apropiat de Tine, precum vezi, cu lacrimi și cu suflet smerit... Bucurându-mă și cutremurându-mă, cu focul mă împărtășesc, iarbă uscată

33. Pârticică de pâine simbolizându-L pe Hristos și care va fi prefăcută în Trup euharistic.

fiind; și, străină minune, mă răcoresc nears, ca rugul de demult, carele, aprins fiind, nu se mistuie..."<sup>34</sup>.

La rândul său, Nicolae Cabasila, teolog laic din secolul al XIV-lea, ne-a lăsat, pe lângă o *Tâlcuire a dumnezeieștii Liturghii*<sup>35</sup>, un remarcabil tratat de spiritualitate sacramentală, *Viața în Hristos*<sup>36</sup>, unde ritmul profund al întregii noastre vieți creștine se inserează într-o experiență euharistică oferită tuturor, „unde se află viața la cea mai mare intensitate”. „Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui, una cu voia noastră, trupul și sîngele Lui, una cu trupul și sângele nostru! Și atunci, cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, cînd e stăpînit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dărză voința noastră, dacă însuși Domnul o mîină și cât de înflăcărat curajul nostru, cînd focul însuși se revarsă peste el!”. În Euharistie, nu pâinea este asimilată de cel care o consumă, ci, dimpotrivă, „însăși Pâinea vieții schimbă, preface și umple de viață pe cel ce se împărtășește...”. Euharistia luminează astfel întreaga noastră viață, care devine o rugăciune neînteruptă, o identificare din ce în ce mai profundă și intimă cu viața dumnezeiescului Stăpîn: „În orice clipă să-L chemăm pe El, obiectul meditației noastre, astfel ca și cugetul nostru să fie neconținut absorbit în El, iar atenția noastră să se concentreze în fiecare zi asupra Lui...cu neputință este să nu fie în noi, căci celor care-L caută, El li Se face mai aproape decât inima însăși”<sup>37</sup>.

34. Rugăciune înainte de Sfânta împărtășanie, a Sfântului Simeon Noul Teolog, citată de O. Clément în *L'essor du christianisme oriental*, P.U.F., Paris 1964, p. 34, și, în general, tot capitolul (p. 23-37) consacrat Sfântului Simeon.

35. Introd. și trad. franceză de S. Salaville, ed. II-a, SC 4bis (1943).

36. Introd., text critic, trad. și note de M. H. Congourdeau, SC 355 (1989) și 361 (1990).

37. Citatele sunt preluate din capitolul consacrat de O. Clément lui Nicolae Cabasila în *Byzance et le christianisme*, P.U.F., Paris, 1964 (p. 49-64), care este o continuare a cărții *L'essor du christianisme oriental*. Pentru versiunea rom., citatele sunt preluate din N. Cabasila, op. cit., p. 195, 204. (n. tr.).

## CONCLUZII. CONTINUITATE ÎN MĂRTURIE

Bisericele ortodoxe nu pot să nu beneficieze de noua dimensiune misionară care se accentuează în Consiliul Ecumenic al Bisericilor, care îi este constitutivă încă de la întemeiere și care se intensifică considerabil de la integrarea sa în Consiliul Internațional al Misiunilor. Structura euharistică și sobornicească a Bisericii o face pe aceasta conștientă de urgența mărturiei Evangheliei, iar continuitatea se verifică în mărturia misionară (interioară și exterioară). Unitatea nu este un scop în sine, ci *„pentru ca lumea să creadă”* (Ioan 17, 21). Iisus a murit *„nu numai pentru neam, ci și ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați”* (Ioan 11, 52).

Această deschidere misionară se situează în centrul lucrării pământești a Bisericii, îi manifestă unitatea, dar nu este scopul acesteia. „Unitatea, scria N. Nissiotis, nu are misiunea drept scop, dar ea cheamă lumea dinafara Bisericii să participe la plenitudinea preexistentă a unirii tuturor oamenilor cu Dumnezeu, plenitudine manifestată în unitatea Bisericii și în viața ei sacramentală și harismatică. Într-adevăr, unitatea Bisericii cuprinde, potențial, în Ecclesia întreaga lume, creația răscumărată de Dumnezeu”<sup>38</sup>.

Misiunea Bisericii este o mărturie a plenitudinii adevărului în dimensiunea sa universală și permanentă. „A răspândi Evanghelia înseamnă a transmite și a perpetua Ortodoxia”<sup>39</sup>.

Condiția, însă, a eficacității misiunii Bisericii, cât și a mărturiei sale ecumenice este reînnoirea Bisericii însăși, intensificarea vieții sale sacramentale, aprofundarea credinței, a iubirii și a sfințeniei. Această reînnoire a Bisericii îi privește atât pe

38. N. Nissiotis, „La nature de la question de l'unité”, *loc. cit.*, p. 120.

39. G. Khodr, „Church and Mission”, în *St. Vladimir's Seminary Quarterly*, 6 (1962) nr. 1, p. 16-25.

ortodocși, cât și pe frații lor separați. „Căci vremea este ca să se înceapă judecata de la casa lui Dumnezeu” (I Petr. 4, 17). Ea implică un efort nou care acum este abia schițat, de redescoperire a celorlalte tradiții creștine, a valorilor permanente ale Romei și ale Reformei, a experienței lor de sfințenie și de fidelitate, a redescoperirii tradițiilor spirituale ne-apusene, siriene „ne-calcedoniene”, în care Sfântul Duh Și-a revărsat darurile „fără măsură” (Ioan 3, 34) și a căror cunoaștere reprezintă o îmbogățire remarcabilă a patrimoniului nostru comun.

În ultima chestiune deschisă care se află în centrul debaterii noastre - care este criteriul adevărului și al ortodoxiei în Biserică, în sensul celei mai depline și mai eficace continuități ale sale -, să avem încredere în prezența Duhului Sfânt, care ne împinge, parcă în pofida noastră, spre dialog, care ne descoperă tuturor o convergență crescândă, căci „acolo unde este Biserica, acolo este și Duhul lui Dumnezeu, iar acolo unde este Duhul lui Dumnezeu, acolo este Biserica și tot harul. Căci Duhul este adevăr”<sup>40</sup>.

40. Sfântul Irineu de Lugdun, *Adv. haer.*, III, 24, 1, cf. SC 211, p. 475.

## XIX

# SFINȚENIA ÎN BISERICĂ

### SFINȚENIA BISERICII, SFINȚENIA LUI DUMNEZEU

Când vorbim despre sfințenia Bisericii, trebuie să ne dăm seama că nu există o sfințenie a Bisericii, care să aparțină Bisericii: Biserica nu are nimic al ei propriu, Biserica nu este o persoană anume, pentru ca să poată poseda ceva, nici sfințenia, nici unitatea. Întreaga sa viață, tot ce are, tot ce este, le primește de la Dumnezeu. Sfințenia Bisericii, despre care vom vorbi, este deci, de fapt, sfințenia Dumnezeului treimic, sfințenie la care Biserica participă și pe care o împărtășește. Ne putem reprezenta Biserica sub înfățișarea Orantei din iconografia creștină, cu brațele înălțate în rugăciune și care este toată receptivitate, care este toată îndreptată către Dumnezeu, sau, dacă vreți, către Mirele. Aș vrea să subliniez acum, și voi reveni mai târziu asupra acestui aspect, frumusețea și profunzimea temei biblice și patristice tradiționale a Bisericii-Mireasă a lui Hristos. Este un simbol de care trebuie să ținem seama pentru a vedea, prin el, în ce măsură Biserica este în întregime dependentă, în viața sa, în lucrarea sa, în însăși ființa sa, de Izvorul dumnezeiesc, de Capul ei, de Mirele ceresc.

Cât despre Biserică, ea nu face decât să transmită ceea ce primește, sau, mai bine zis, nici măcar nu este ea cea care transmite, ci Sfântul Duh, care pătrunde Biserica cu sfințenia

Sa, care constituie esența, această substanță de sfințenie a Bisericii înseși. Sfântul Duh este Cel care pătrunde Biserica cu prezența Sa, cu frumusețea, cu adevărul, cu lumina, cu bucuria Sa, astfel încât această bucurie, această lumină, această sfințenie să se reverse în lume și să strălucească în întuneric.

Vom încerca acum să sesizăm, atât cât ne este cu putință, această sfințenie a Bisericii care, așa cum spuneam, este sfințenia însăși a lui Dumnezeu.

### SFÎNȚENIA LUI DUMNEZEU, PREZENȚĂ VIE A LUI DUMNEZEU ÎN BISERICĂ

Sfințenia nu este un atribut al lui Dumnezeu, *una* dintre multele însușiri ale Sale, care poate fi deosebită de celelalte și considerată în sine. Când vorbim despre sfințenia lui Dumnezeu, trebuie să fim atenți să nu vorbim într-un mod exclusiv, ci, dimpotrivă, în mod inclusiv. Orice atribut, orice manifestare parțială a lui Dumnezeu include pe deplin totalitatea prezenței lui Dumnezeu și a multiplelor Sale moduri de manifestare. Iată de ce sfințenia lui Dumnezeu este Dumnezeu Însuși, prezent în mijlocul nostru, este Dumnezeu Unul Sfânt, kadosh din Vechiul Testament, Cel în fața Căruia evreul, credinciosul, israelitul tremura de frică, al Căruia nume nu îndrăznea să-L rostească, nici măcar să-L scrie fără să-și spele mâinile. Acest Dumnezeu este sfânt El Însuși și sfințește tot ce atinge, sfințește și consacră.

Sfințenia lui Dumnezeu este în primul rând acest Dumnezeu de neatins, acest Dumnezeu teribil, în fața Căruia Moise trebuie să-și scoată încălțărilor, căci pînă și locul unde arde flacăra lui Dumnezeu este pământ sfânt (Ieș. 3, 5). Această sfințenie strălucește pînă și pe chipul lui Moise, în asemenea măsură încât poporul care-l vede după ce a

coborât de pe Muntele Sinai nu-l mai poate privi, și Moise trebuie să-și acopere fața (Ieș. 34, 29-35).

Această sfințenie este, deci, în primul rând un foc care arde păcatul, topește zăura din noi și ne aprinde și pe noi. Dar această sfințenie nu este numai un astfel de foc, și vedem acest lucru în descoperirea făcută proorocului Ilie pe Muntele Horeb, când Dumnezeu nu Se mai arată nici în vijelie, nici în cutremur, ci într-o suflare blândă, abia simțită, în adiere de vânt lin (III Regi 19, 11-13). Ne putem aminti aici cuvintele lui Hristos, care spune că Mesia, atunci când va veni, „*trestie strivită nu va frânge și feștilă fumegândă nu va stinge*” (Mat. 12, 20).

Sfințenia pe care Dumnezeu o revelează puțin câte puțin, în pedagogia Sa, în învățarea poporului ales, și care își află plenitudinea în Noul Testament, este astfel o sfințenie în blândete, în dragoste, în bucurie, în pace. Este, încă de pe acum, bucuria frumuseții lui Dumnezeu, bucuria intimității Sale; nu mai este Judecătorul care ne înspăimântă, ci Tatăl care ne umple de bucuria prezenței Sale. Această sfințenie a lui Dumnezeu este și râvna care-i umple pe prooroci, râvna de a-l vesti cuvântul, de a-l duce mărturia, mesajul până la marginile pământului. Această sfințenie a lui Dumnezeu este pur și simplu prezența lui Dumnezeu în noi, printre noi, este puterea de a-L respira în aerul însuși al Bisericii, de a-L putea bea și mânca, de a ne putea uni cu El în taina euharistică, de a putea rămâne în El și El în noi, de a putea intra într-o odihnă Sa, într-o intimitate Sa, în intimitatea vieții intratrinitare, în bucuria neschimbătoare a Tatălui. Sfințenia aceasta este, deci, complexă și nu trebuie limitată, îngustată; această viață a lui Dumnezeu Însuși care ne este dată nu trebuie sărăcită.

Când vom ajunge la taina Bisericii, vom spune iarăși că această sfințenie a lui Dumnezeu în Biserică, că întreaga viață a Bisericii se află în aceste cuvinte. Iar dacă enumerăm, de pildă, ceea ce numim însușirile Bisericii, Unitatea, Sfințenia, Sobor-

nicitatea, Apostolicitatea, vedem că aceste manifestări diferite, aceste calități ale vieții Bisericii nu se opun, nici nu se însumează, ci se întrepătrund în profunzime.

Nu există Biserică sfântă care să nu fie *apostolică*, căci apostolicitatea este fidelitatea însăși și supunerea față de Duhul lui Dumnezeu, care a grăit prin prooroci și care este tradiția neîntreruptă de-a lungul veacurilor.

Nu există Biserică sfântă care să nu fie *sobornicească*, sobornicitatea, care se manifestă în universalitatea Bisericii, aflându-și temeiul în viața euharistică, în viața sacramentală și duhovnicească a Bisericii. În fiecare comunitate unde se săvârșește Euharistia, unde este adusă Jertfa, acolo este și Biserica sobornicească în plinătatea sa.

Nu există Biserică sfântă care să nu fie *Una* și care să nu voiască această unitate și să nu o caute. Căci unitatea, nu mai puțin decât sfîntenia, este Ființa însăși a Bisericii, și aceasta a cerut-o Hristos Tatălui înainte de Patimile Sale: *„Sfîntește-i pe ei întru adevărul Tău... ca toți să fie una după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine (...), ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis”* (Ioan 17, 17, 21, 23). Iată de ce putem vorbi aici, cu privire la sfîntenia în unitate, de o datorie a Bisericii; de o datorie a creștinilor astăzi, și care este tocmai ecumenismul, în spațiu, ca și în timp, înainte, în fața noastră, pentru a ne împlini chemarea către unitate. Iată de ce, fără îndoială, mișcarea ecumenică, care ne cuprinde pe toți, ne angajează în ceea ce avem mai profund în noi înșine, se întemeiază, izvorăște din această vocație a unității și a sfînteniei pe care o are Biserica.

Una din înfățișările Bisericii, de care am vorbit deja, cea a Bisericii-Mireasă a lui Hristos, ne va permite să înțelegem mai bine cum este Biserica sfînțită de către dumnezeiescul său Mire. De pildă, dacă citim în cartea proorocului Ieremia: *„Așa grăiește Domnul: Mi-am adus aminte de prietenia cea din tinerețea ta, de iubirea de pe când erai mireasă și Mi-ai urmat*



*în pustiu, în pământul cel nesemănat” (2, 2-4). Israel era bunul sacru al Domnului, pârga recoltei Sale. Aceeași temă a Bisericii-Mireasă o găsim cu și mai multă claritate la Isaia, în capitolul 54: „Nu te înfricoșa, căci nu vei rămâne de ocară; nu te rușina, căci tu nu vei avea de ce să te rușinezi. Că tu vei uita rușinea tinereții tale (adică rușinea necredinței lui Israel față de făgăduința sa și de legământul cu Mirele său, cu Ziditorul său) și de ocara văduviei tale nu-ți vei mai aduce aminte. Căci bărbatul tău este Făcătorul tău și numele Lui: Domnul Savaot și Răscumpărătorul tău este Sfântul lui Israel: Dumnezeu a tot pământul se cheamă! Ca pe o femeie părăsită și cu inima întristată te cheamă Domnul; ca pe soția din tinerețe care a fost alungată; zice Dumnezeuul tău. O clipă te-am părăsit, dar cu mari îndurări te iau lângă Mine. Într-o izbucnire de mânie, pentru o clipă Mi-am întors fața de la tine, dar în îndurarea Mea cea veșnică Mă voi milostivi de tine, zice Răscumpărătorul tău, Domnul” (54,4-8).*

Iar împlinirea acestei făgăduințe de milostivire și de restabilire a Legământului dintre Dumnezeu și Mireasa Sa, Israel, o vedem în Noul Testament, căci, prin întruparea Sa, prin moartea Sa pe cruce și biruința asupra puterilor diavolești, Hristos, cum spune Sfântul Pavel, a răscumpărat nu numai omenirea, ci și Biserica Sa însăși. În Epistola către Efeseni (5, 25-27), Pavel spune: *„Bărbaților, iubiți pe femeile voastre după cum și Hristos a iubit Biserica și S-a dat pe Sine pentru ea, ca s-o sfințească, curățind-o cu baia apei prin cuvânt și ca s-o înfățișeze Sieși, Biserică slăvită, neavând pată sau zbârcitură sau altceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără de prihană”.*

Nu vă citez decât textele biblice cele mai de seamă privind această temă deosebit de importantă și fundamentală, în tot Vechiul și Noul Testament, și numai vă amintesc, de pildă, Cântarea Cântărilor sau Psalmul 44, sau atâtea texte ale proorocilor, îndeosebi Isaia, Ieremia, Iezechiel. Dar, în ultimă

instată, în Apocalipsă se împlinește această făgăduință, această curățire, această preaslăvire a lui Israel pe care Hristos atât l-a iubit, anume în timpurile eshatologice, adică în vremurile cele de pe urmă, la plinirea întoarcerii în slavă a lui Hristos. Și vă amintesc îndeosebi două texte. Pe de o parte, Apocalipsa-Revelație 19, 7: *„Să ne bucurăm și să ne veselim și să-I dăm slavă, căci a venit nunta Mielului și Mireasa Lui s-a pregătit. Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților”*; și 21, 1-2: *„Și am văzut un cer nou și un pământ nou. Căci cerul cel dintâi și pământul cel dintâi au trecut...Și am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer, de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă, împodobită pentru mirele ei”*.

Părinții Bisericii ne-au lăsat numeroase comentarii ale acestor texte și ar fi extrem de interesant un studiu care să distingă dezvoltarea acestei noțiuni de Biserică-Mireasă în perspectiva tradiției. Iată un singur text, luat întrucâtva la întâmplare, din iconografia bizantină a Bisericii Ortodoxe: *„Biserica are ape ce curg și se revarsă, simboluri duhovnicești, căci, având un Mire dumnezeiesc, Mireasa Domnului se împodobește cu veșminte preainfrumusețate; izvorul acestor ape este Duhul Sfânt”, izvorul acestor râuri de apă vie, asemenea unui veșmânt de nuntă al miresei, nu este altul decât Duhul Sfânt în persoană, această lumină cu care Biserica se îmbracă. Ceea ce aș dori să reținem de aici, este faptul că această imagine subliniază sfîntenia Bisericii ca dependență, ca supunere deplină Mirelui Său, lui Hristos Însuși care a înnoit-o și a ales-o.*

Sfîntenia este astfel viața însăși a Bisericii, venirea Împărăției Sfintei Treimi în Biserică. Această sfîntenie este realizată, nu numai oferită, ea este dată o dată pentru totdeauna, așa cum spune Sfântul Pavel în Epistola către Efeseni: *„(Dumnezeu) ne-a făcut vii (la trecut) și împreună ne-a așezat întru ceruri, în Hristos Iisus”* (2, 5-6).

Aș fi vrut să am mai mult răgaz pentru a arăta în ce mod este realizată această sfințenie în viața sacramentală a Bisericii. În ce mod tainele, viața duhovnicească a Bisericii, sunt niște mijloace, niște căi prin care aceste ape ale Duhului Sfânt, aceste râuri de sfințenie se revarsă continuu peste credincioși. N-aș menționa pentru moment decât Euharistia, căci Euharistia nu este o taină printre altele, ci este însuși centrul Bisericii, care trăiește când aduce jertfa euharistică, când aduce mulțumire. Biserica este Biserică atunci când se adună în comunitate, duminică, în numele Domnului, atunci când întreg poporul coliturghisește cu preotul și-L roagă pe Tatăl să trimită Sfântul Duh peste daruri și peste toți cei prezenți. Și trebuie subliniată aici importanța acestei epicleze care, în liturghia ortodoxă, este rostită de preot după cuvintele de instituire, la persoana întâi plural, în numele întregului popor care se alătură rugăciunii, pentru ca Sfântul Duh să Se pogoare peste pâine și vin și să le prefacă în Trupul și în Sângele lui Hristos și pentru ca același Sfânt Duh să Se pogoare peste poporul păcătos adunat în jurul preotului, și el păcătos, și să-i prefacă în popor ales, popor sfânt. Iată în ce măsură Euharistia este cu adevărat această Cincizecime permanentă, perpetuă, unde Duhul Sfânt coboară și continuă să Se reverse la fel de îmbelșugat ca în prima zi a Cincizecimii.

## SFINȚENIA BISERICII, SFINȚENIA OAMENILOR

Ultimul punct pe care aș vrea să-l dezvolt privește faptul că sfințenia Bisericii este sfințenia oamenilor care o alcătuiesc. Toți suntem chemați să luăm parte la sfințenia Bisericii. Creștinii nu sunt doar numiți sfinți - și știți cât de frecvent, cât de familiar se folosește în vocabularul Noului Testament acest ter-

men de sfințenie, ca o numire curentă a stării creștinilor: sfinții din Ierusalim, sfinții Bisericii, sfinții Bisericii din Corint etc. Creștinii nu sunt doar numiți sfinți, ci sunt și chemați să fie sfinți. Vă amintesc aici doar textul petrin (I Petr. 1, 15-16), care, de altfel, se raportează la renumitul verset din Pentateuh (Lev. 19, 2): „Ci, după Sfântul Care v-a chemat pe voi, fiți și voi înșivă sfinți la toată petrecerea vieții, că scris este: „Fiți sfinți, pentru că Sfânt sunt Eu””. Regăsim aici această idee primordială, că sfințenia creștinilor, sfințenia Bisericii, a neamului împărațesc, a poporului sfânt, nu este altceva decât sfințenia lui Dumnezeu, care izvorăște de la El și la care noi luăm parte. Sfânt, se devine. Viața Bisericii - și viața creștinului - constituie, în ființa sa profundă, această înaintare către sfințenie, această înaintare către Dumnezeu. Acesta este sensul adânc al vieții omenești, al istoriei fiecărui individ, ca și al istoriei lumii, a omenirii în ansamblu, care este o istorie sfântă.

Această problemă a chemării la sfințenie, a devenirii, ridică marea întrebare care frământă Biserica de două mii de ani: este loc în Biserică pentru cel ne-sfânt, pentru păcat? În Biserică, în mireasa fără pată a lui Hristos, dacă membrii Bisericii sunt păcătoși, nu este și Biserica contaminată? Oare păcatul nu ar duce la o excludere ireversibilă a păcătosului din Biserică?

În primele veacuri creștine, s-a ivit marea ispită a montanismului, care era o ispită a rigorismului, tinzând spre o mai mare puritate, ispita de a-i alunga pe păcătoși din Biserică, de a le refuza iertarea, pentru că Biserica este sfântă, pentru că Dumnezeu este sfânt, pentru că la botez am fost sfințiți. Și cu toate acestea, scrie Pr. Schmemmann, biruința Bisericii împotriva montanismului a fost una din cele mai mari biruințe istorice ale sale, căci Biserica s-a aflat în fața unei dileme fatale: fie să rămână un grup de desăvârșiți, scoțând din comuniunea sa pe toți cei care nu erau în stare să suporte această desăvârșire, fie, fără a schimba însă cu nimic idealul său suprem, să

absoarbă „masa”, să se angajeze pe calea educării treptate a acesteia. Fie să rămână în sfințenie în afara lumii, în afara istoriei, fie să accepte această istorie drept teren al îndelungatei și dificilei sale lupte. Era greu să lupți împotriva montanismului: cuprindea atâta sfințenie, atâta credință, atâta jertfă, atâta râvnă, atâta desăvârșire, din care Biserica se inspira, trăia! Condamnându-l însă, Biserica a condamnat o dată pentru totdeauna toate strădaniiile și toate ispitele de a „dezincarna” Biserica văzută și istorică.

Biserica nu uită că este alcătuită din păcătoși. Cum spune Sfântul Efrem Sirul, „toată Biserica este o Biserică și a celor care se pocăiesc, toată Biserica este o Biserică și a celor ce pier, iar Biserica rămâne până la sfârșit o comunitate amestecată, cuprinzând și grâu și neghină”. „Biserica este fără păcat, dar Biserica nu este niciodată fără păcătoși”. Bine spun Sfinții Părinți, respectiv Sfântul Ambrozio, că „nu în sine, ci în noi este rănită Biserica”, dar tot Sfântul Ambrozio ne implora să avem grijă ca nu cumva căderea noastră să rănească Biserica însăși...

## LIMITELE SFÎNȚENIEI BISERICII ÎNLĂUNTRUL OMULUI

Pentru a încheia, aș arăta doar că limita dintre păcat și sfințenie, dintre lumină și întuneric nu se poate desluși fără darul deosebirii duhurilor.

Aceste limite nu coincid cu cele ale creștinismului instituțional, cu limitele Bisericii. Dacă definim Biserica drept prezență a Împărăției lui Dumnezeu și a Sfințeniei în lumea noastră, printre noi și în noi, atunci aceste limite dintre lumină și întuneric, dintre sfințenie și păcat se situează înlăuntrul omului însuși, în inima noastră. În inima noastră își au rădăcinile dispozițiile profunde și alegerile fundamentale ale omului, atât către bine, cât și către rău. Iată de ce în Biserica privită ca

venire a Împărăției lui Dumnezeu pe pământ, ca inaugurare a Împărăției lui Dumnezeu încă de acum, încă de aici, nu există loc pentru păcat. Păcatul nu poate pătrunde în Biserică, în incinta sa, în Sfânta Sfintelor din Biserică. Păcatul nu o poate întina. Păcatul însă îi atrage pe păcătoși în afara Bisericii; atrage în afara Bisericii acei membri ai acesteia care păcătuiesc și îi îndepărtează de ea, așa cum îi îndepărtează de Dumnezeu. Iată de ce în taina pocăinței, Biserica Ortodoxă se roagă ca Dumnezeu să-l reintegreze pe păcătosul pocăit în comuniunea Bisericii.

Iată de ce limitele Bisericii sunt mișcătoare, sunt mereu mutate, în această luptă împotriva întunericului în care suntem chemați să fim colaboratori la biruința lui Hristos, să fim pietre vii și sfinte pentru Biserică, templul Prezenței Sale.

## TEMEIURI TEOLOGICE ALE RUGĂCIUNII COMUNE PENTRU UNITATE<sup>1</sup>

### INTRODUCERE

Punctul de plecare al acestei reflecții îl vor constitui personalitatea și opera abatelui Couturier. Aceasta nu înseamnă că ignorăm sau uităm numeroșii înaintași și nenumăratele inițiative care, de mai bine de un veac, au contribuit la edificarea Săptămânii de Rugăciune pentru Unitatea Creștinilor, așa cum este ea trăită astăzi în lumea creștină. Săptămâna aceasta are deja o îndelungată istorie. Să menționăm îndeosebi Săptămâna Universală de Rugăciune pentru Unitatea Creștinilor a Alianței Evanghelice Mondiale, începând din 1846. Săptămâna Sfinților Apostoli Petru și Pavel (18-25 ianuarie) a fost aleasă în 1908 de către preotul american Paul Watson și confirmată în 1909 de Papa Pius X. Mișcarea Credință și Constituție a propus în 1920 o săptămână de rugăciune la Cincizecime. Tot pe atunci, lordul Halifax și Cardinalul Mercier inițiau renumitele convorbiri de la Malines. Treptat, un nou duh irenic lua naștere.

1. Această Conferință a fost rostită la Geneva, în cadrul unei Consultații privind viitorul Săptămânii de Rugăciune pentru Unitate creștină, între 16-20 oct. 1966, sub egida Comisiei Credință și Constituție a Consiliului Ecumenic al Bisericii și a Secretariatului roman permanent pentru Unitate. O întrunire asemănătoare avusese loc în 1960, la Institutul Ecumenic de la Bossey. Comunicările lui Dom Olivier Rousseau, Prof. Paul Evdokimov și Fr. Max Thurian au fost publicate în *Verbum Caro*, nr.55 (1960), p. 239-295.

Cu toate acestea, rolul eminent al abatelui Couturier, rolul său de precursor al dialogului ecumenic și mai ales de întemeietor al rugăciunii comune pentru unitate nu poate fi pus la îndoială. Mai mult decât o tradiție specială de evlavie, dincolo de orice prozelitism, avem de-a face cu o dimensiune profetică și un spirit nou care se impun treptat creștinătății universale. În Biserica Catolică, acest spirit a permis apariția și evoluția ideii Conciliului. Este știută influența pe care abatele Couturier o avea asupra papei Ioan XXIII; să nu-i subestimăm rolul avut în însuși evenimentul Conciliului, ca și în desfășurarea acestuia.

Abatele Couturier a exercitat, de altfel, o influență profundă și durabilă și în afara Bisericii Catolice. Numeroși prieteni și corespondenți ai săi, anglicani, protestanți și ortodocși, s-au interesat încă de la început de ideea unei Octave Universale a Rugăciunilor pentru Unitate. Adânca smerenie și în același timp îndrăzneala surprinzătoare a unei astfel de inspirații au asigurat supraviețuirea inițiativei acestui simplu preot, care ardea de focul Sfântului Duh, își situa rugăciunea într-un duh de deplină ascultare a voii lui Dumnezeu și nu cerea decât un singur lucru, ca voia lui Dumnezeu, voie de iubire și de unitate, să se împlinească: „Să vină unitatea văzută a Împărăției lui Dumnezeu, așa cum Hristos o voiește și prin mijloacele pe care El le va voi”.

Începând din anul 1935, această formulă „devenea pârgăia duhovnicească a întregii creștinătăți pe calea regăsirii unității sale”<sup>2</sup>. În aceeași epocă, a fost inaugurată Săptămâna Rugăciunii Universale, adoptată, începând din 1948, de Comisia Credință și Constituție a CEB. În zilele noastre, această săptămână capătă valoarea unei instituții duhovnicești în diferitele confesiuni creștine, luând o deosebită amploare în parohii după Conciliul Vatican II.



Tema mea se referă la *temeiurile teologice* ale rugăciunii pentru unitate. Explicând ceea ce consider a fi aceste temeuri teologice, vreau să precizez de la bun început că aceste temeuri își au ele însele rădăcinile într-o realitate spirituală care va constitui unul din lăitmotivele teologice ale învățaturii abatelui Couturier, cu privire la rugăciunea lui Iisus pentru unitatea creștinilor, cuprinsă în rugăciunea arhierescă a lui Iisus dinaintea de Patimi: *„Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis”* (Ioan 17, 21). Formularea teologică a rugăciunii pentru unitate este precedată astfel de experiența și de certitudinea abatelui Couturier că unitatea creștinilor își are izvorul și modelul în unitatea de viață și de fire a celor Trei Persoane dumnezeiești. Teologia „profesioniștilor” trebuie să se smerească, deci, și să ia seama la alegerea de către Sfântul Duh a adevăraților săi teologi, să-i asculte pe cei ce vorbesc despre Dumnezeu pornind de la o întâlnire adevărată, pe cei care strălucesc de lumina Sa negrăită.

Într-o primă parte, aş preciza locul „Rugăciunii arhieresti” (Ioan 17) în ansamblul lucrării de mântuire săvârșite de Iisus Hristos; voi sublinia locul său deosebit în axa mijlocirii arhieresti a lui Hristos, străduindu-mă să trag de aici învățăminte privind cererea specială de unitate.

În a doua parte, pornind de la această meditație teologică asupra textului de la Ioan 17, aş propune câteva concluzii privind rugăciunea creștină pentru unitate și locul acesteia într-un cadru mai general de redescoperire reciprocă. În sfârșit, voi recapitula câteva idei privind structura treimică a rugăciunii noastre creștine.

## A

Printre cuvintele și rugăciunile lui Hristos cuprinse în cele patru Evanghelii, Rugăciunea arhierescă este *singura rugă-*

*ciune explicită a Domnului pentru unitatea creștinilor.* Locul deosebit pe care-l ocupă în cea de-a patra Evanghelie - între Cuvântarea de despărțire și trădarea lui Iuda, urmată de Patimi - îi sporește excepționala importanță în structura Evangheliei, așa cum a conceput-o Evanghelistul. Preocuparea lui Iisus pentru unitate se manifestă și cu alte prilejuri<sup>3</sup>. Rugăciunea în comun a doi sau trei este bineplăcută Tatălui ceresc și asigură prezența lui Iisus (Mat. 18, 19-20). Pilda Păstorului celui Bun se încheie cu făgăduința unității turmei, în jurul singurului Păstor (Ioan 10, 16). Iisus este El Însuși Păstorul cel Bun (10, 11), Își dă viața pentru oile Sale (10, 11). Și-o dă de bună voie, împlinind astfel porunca pe care a primit-o de la Tatăl (10, 18). Pilda Păstorului celui Bun face deja apropierea între unitatea turmei și moartea Păstorului. Acesta este prețul pe care-l va plăti Păstorul. În sfârșit, proorocia involuntară a marelui preot din acea vreme, Caiafa, amintește, într-o remarcabilă continuitate cu intenția Evanghelistului, că „*Iisus avea să moară pentru neam, și nu numai pentru neam, ci și ca să adune laolaltă pe fiii lui Dumnezeu cei împrăștiați*” (Ioan 11, 51-52).

În Rugăciunea arhierească, preocuparea lui Iisus pentru unitatea ucenicilor Săi se manifestă cu o intensitate neegalată, nu în învățături sau în pilde, ca până atunci, ci în punctul culminant al revelației evanghelice, în rugăciunea solemnă pentru Biserică. Nu mă pot angaja aici într-o analiză amănunțită a

3. Să semnalăm în acest sens studiul lui F. M. Braun, „Quatre signes johanniques de l'unité chrétienne”, în *New Testament Studies IX*, Cambridge, 1962-1963, p. 147-155, în care autorul face distincție între textele ioaneice majore privind unitatea - Pilda Păstorului celui Bun (10, 1-18), alegoria Viței și a mlădițelor (15, 1-8) și rugăciunea numită „arhierească” (17) - și „semnele” ioaneice ale unității - adunarea fărmăturilor de pâine (6, 12-13), proorocia involuntară a lui Caiafa (11, 47-52), împărțirea hainelor și a cămășii fără cusătură (19, 23-24) și pescuirea minunată de după Înviere (21, 1-11). „Aceste patru semne alcătuiesc împreună cu textele majore, un sistem coerent” (p. 155), arătând, după părerea noastră, o intenție susținută a Evanghelistului de a sublinia preocuparea constantă a lui Iisus pentru unitate.

capitolului 17 din cea de-a patra Evanghelie; o astfel de analiză poate fi găsită în meditația Pr. Villain<sup>4</sup>, inspirată de abatele Couturier. În ce mă privește, mă voi limita la unele remarci de ansamblu privind *Rugăciunea arhierească*.

1. Rugăciunea lui Iisus de dinaintea Patimilor, de la Ioan 17, capătă o importanță exemplară și unică în axa *mijlocirii arhieresti* a lui Iisus pentru lume<sup>5</sup>. Ea se situează deja în interiorul slavei dumnezeiești care aparține din veșnicie Cuvântului lui Dumnezeu, care este ascunsă în firea omenească a lui Hristos, încă de la Întrupare, anticipată în momente de excepție, ca Schimbarea la Față, împlinită prin supunerea deplină în Patimi, manifestată încă de la Înviere în trupul transfigurat al lui Hristos Domnul, strălucind în El în slăvita Sa ședere de-a dreapta Tatălui, de unde iarăși va să vie cu slavă să judece viii și morții. Toată cuvântarea de despărțire ne situează în cadrul acestei preaslăviri deja împlinite și încă de desăvârșit (14, 31-32), preaslăvire a Crucii și a înălțării la cer. Mijlocirea constituie un aspect primordial al funcției Mijlocitorului; ea acoperă întreaga viață pământească a Mântuitorului, Patimile Sale, agonia pe cruce, în sfârșit, potrivit teologiei din Epistola către Evrei și din cea de-a patra Evanghelie, se continuă în slava șederii de-a dreapta Tatălui, în sânul altarului ceresc: „...Hristos a intrat (...) chiar în cer, ca să Se înfățișeze pentru noi înaintea lui Dumnezeu” (Evr. 9, 24), „...pururea e viu ca să mijlocească pentru ei” (7, 25), „...Eu voi ruga (érotèsô, rogabo) pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă...” (Ioan 14, 16 etc.).

Astfel, mijlocirea cerească a lui Hristos în slavă își are originea în rugăciunea Sa pământească în smerenie și ascultare. Vice-

4. *La prière de Jésus pour l'unité chrétienne*, Casterman, 1960.

5. Faptul că textul de la Ioan 17 poate fi interpretat în sensul unei relatări istorice sau ca o meditație teologică a celei de-a patra Evanghelii, întemeiată ea însăși pe mărturii istorice pe care evanghelistul Ioan le-ar fi reasezat, nu schimbă cu nimic legitimitatea utilizării acestui capitol de către teologia creștină privind mijlocirea arhierească permanentă a lui Iisus Hristos pentru ucenicii Săi.

versa, această rugăciune pământească se perpetuează și constituie substanța mijlocirii cerești a Domnului preaslăvit (cf. Rom. 8, 34: „Hristos, Cel ce a murit...Cel ce a înviat, Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu, Care mijlocește pentru noi!”).

Evangelia ne face astfel să întrezărim un aspect al tainei intimității Persoanelor dumnezeiești, al dragostei care umple și arde inima lui Iisus.

2. Textul de la Ioan 17 este o rugăciune de implorare, plină de o putere nesfârșită de dragoste fiască și de ascultare, de certitudine arzătoare, dar și de exigență, de voință a împlinirii rugii Sale pentru ucenicii care rămân în lume. Mijlocirea a început, urcă deja către Tatăl, va continua în timpul Patimilor, iar Învierea îi va arăta puterea. Cincizecimea va arăta împlinirea ei pentru tot timpul Bisericii. Această mijlocire este și obiectul mării și slăvitei liturghii cerești, săvârșită de unicul Arhiereu și Mijlocitor și înfățișată în multitudinea de liturghii euharistice ale Bisericii de-a lungul devenirii sale istorice. Fiecare Euharistie este în același timp o *anamneză* a întregii lucrări mântuitoare, a Paștilor de suferință și de slavă ale lui Hristos, a mijlocirii Sale cerești permanente, o *mulțumire* pentru lucrarea mântuirii noastre, o *implorare* ca darurile Duhului Cincizecimii să continue să se reverse peste adunările noastre euharistice. În această anamneză euharistică, mijlocirea arhierească a lui Hristos este prezentă, se continuă, se împlinește, este ascultată. Astfel, o legătură intimă și organică unește mijlocirea cerească a lui Hristos, inaugurată după Cina cea de Taină, cu mijlocirea euharistică a Bisericii dintotdeauna și de pretutindeni, unde această Euharistie este săvârșită. Trebuie să amintim aici această legătură, pentru a arăta în ce măsură Euharistia constituie, prin însăși natura sa, în timpul Bisericii, rugăciunea prin excelență, în care Biserica continuă rugăciunea Mântuitorului pentru credincioși, sau, mai curând, în care Biserica integrează rugăciunea sa și

rugăciunile comunităților locale în unica Rugăciune care ajunge la Tatăl, care este ascultată și împlinită de El.

3. Mijlocirea arhierască din cea de-a patra Evanghelie este deci *epicleza* prin excelență, cea care se va continua în *implorarea* cerească (Ioan 14, 16) și va culmina cu trimiterea Mângâietorului, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede. Întreaga Cuvântare de despărțire constituie o pregătire a ucenicilor în vederea apropiatei plecări a Învățătorului. Tristețea despărțirii se va prefăce însă în bucurie, iar „*bucuria voastră, nimeni nu o va lua de la voi*” (16, 22). Este nevoie de această despărțire. „*Întristarea a umplut inimile voastre..., dar Eu vă spun adevărul: vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce, Îl voi trimite la voi*” (16, 6-7).

Duhul Sfânt nu este întotdeauna menționat explicit, cu numele Său. Dar făgăduința Mângâietorului este cu adevărat în centrul Cuvântării de despărțire. Venirea Mângâietorului este preferabilă prezenței lui Iisus „în trup” printre ucenici. Mângâietorul va rămâne în ei (Ioan 14, 16-17), îi va învăța toate și le va aduce aminte despre toate cele ce le-a spus Iisus (14, 26). Cunoașterea ucenicilor este încă nedesăvârșită înainte de venirea Duhului Adevărului pe care Iisus li-l va trimite de la Tatăl. Mângâietorul le va revela chipul lui Iisus și, în El, numele Tatălui. Această revelație este o „mângâiere”. În contextul acestei mângâieri a Sfântului Duh trebuie să înțelegem toate făgăduințele de viitor ale Cuvântării de despărțire cu privire la bucuria deplină, la darul păcii, revelația prin cunoaștere și vedere, prezența lui Iisus și a Tatălui în cei ce păzesc Cuvântul lui Dumnezeu (Ioan 14, 23), biruința asupra lumii dobândită de Hristos Însuși (16, 33). În formularea acestor făgăduințe, nu este vorba despre Sfântul Duh în mod sistematic sau explicit, dar este cu neputință să disociezi darul Duhului de această iminență a puterii, a curajului, a bucuriei, a păcii, a cunoaș-

terii desăvârșite. Toate acestea sunt lucrarea „celuilalt Mângâietor”, Cel care-L revelează pe Hristos, Cel căruia Hristos îi este în același timp și Înaintemergător și Trimițător.

În Rugăciunea arhierească, numele Sfântului Duh nu este rostit, dar este prezent în fiecare moment al acestei rugăciuni fierbinți. Rugăciunea arhierească este încadrată de tema slavei, care precedase deja Cuvântarea de despărțire (13, 31-32). Slava despre care vorbește Ioan este slava Tatălui, cea pe care Fiul o avea la Tatăl mai înainte de a fi lumea (17, 1-5). Dar nu singur se bucură de slavă Fiul la Tatăl, ci El se bucură de o slavă care se revarsă și de care se vor bucura și ucenicii lui Hristos: *„Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat, ca să vadă slava Mea...”* (17, 24). Preaslăvirea temporală a lui Hristos trece prin Patimi și este condiția dăruirii Duhului Sfânt (7, 37-39).

Rugăciunea arhierească amintește de plecarea lui Iisus; această plecare este necesară pentru ucenicii Săi, pentru ca să poată veni asupra lor Mângâietorul, Duhul mângâierii. Cererea bucuriei depline, sau a sfințirii ucenicilor întru Adevăr trebuie interpretate în legătură cu făgăduința Mângâietorului. Tot astfel, rugăciunea pentru cunoașterea numelui Tatălui și participarea la dragostea cu care Tatăl și-a iubit Fiul sunt tot atâtea semne văzute, roade ale prezenței Duhului Sfânt. Putem conchide cu certitudine că întreg dinamismul Rugăciunii arhierești, mișcarea însăși de mijlocire a Mântuitorului este îndreptată către venirea celuilalt Mângâietor, iar între Persoana Duhului mângâietor și toate darurile pe care Iisus le cere pentru ucenicii Săi se stabilește o legătură intimă profundă.

4. Acum putem să ajungem la tema unității și să-i precizăm ponderea în Rugăciunea arhierească. Am pomenit mai sus pilda Păstorului cel Bun, în care prețul pentru unitatea turmei era chiar viața Păstorului, dăruită de El pentru oile Sale. Unitatea turmei, însăși existența acesteia ca corp organic

este amenințată mereu de lupii care dau târcoale stânei. Jertfa de bună voie a lui Hristos este concepută deci, în a patra Evanghelie, ca o luptă în cursul căreia oile sunt risipite și amenințate în existența lor. Această idee este subliniată în Cuvântarea de despărțire: *"Iată vine ceasul, și a și venit, ca să vă risipiți fiecare la ale sale și pe Mine să Mă lăsați singur.... În lume necazuri veți avea. Dar îndrăzniți! Eu am biruit lumea"* (16, 32-33). Risipirea nu este deci definitivă, iar biruința lui Hristos va reconstitui unitatea turmei.

Recomandarea supremă a Cuvântării este porunca iubirii: *"Să vă iubiți unul pe altul precum v-am iubit Eu"* (15, 12 și 17). Această dragoste este nemărginită, căci își are izvorul și modelul în *"dragostea cea mai mare"*, cea cu care Iisus și-a iubit ucenicii, până la a-și da viața pentru ei (15, 13). Această dragoste se întemeiază ea însăși în dragostea cu care Tatăl L-a iubit pe Iisus: *"Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi"* (15, 9).

În Rugăciunea arhierească, tema dragostei este amplificată și concretizată în noțiunea de unitate, care nu apărea încă explicit în Cuvântarea de despărțire. În Rugăciune, unitatea creștinilor este menționată în mai multe rânduri, în termeni deosebit de solemni. Pe de o parte, la 17, 11, unitatea ucenicilor decurge din apartenența lor la Tatăl. Iisus Se roagă (*érotô, rogo*) pentru ei. Am mai întâlnit deja acest verb la Ioan 14, 16, unde Iisus vestește că, după plecarea Sa, Îl va ruga pe Tatăl să trimită Mângâietorul. Aici, verbul este folosit fără complement, ceea ce subliniază și mai mult puterea acestei rugăciuni. *"Mă rog pentru ei"* (Ioan 17, 9). Este o rugăciune de viață, de mântuire, de supraviețuire, chiar dacă ei rămân în lume. *"Păzește-i în numele Tău, în care Mi i-ai dat"* (17, 11). Și aici se exprimă grija de unitate: *"Ca să fie una precum suntem și Noi"*.

Mai departe, la 17, 21, unitatea decurge din sfințirea ucenicilor într-un adevăr. Această sfințire confirmă că ucenicii nu

sunt din lume, precum nici Învățătorul lor nu este din lume (17, 14 și 16). Sunt, totuși, trimiși în lume, precum și Iisus Însuși a fost trimis în lume (17, 18). Pentru acest apostolat, este nevoie de sfințire, de îmbrăcarea în Duhul sfințeniei, al slavei și al prezenței lui Dumnezeu. Sfințirea ucenicilor este tot după chipul celei a Învățătorului. Este o sfințire în adevăr, în Duhul adevărului, am spune noi. Roadă acestei rugăciuni de sfințire este tot unitatea. Ca și trimiterea în lume, ca și sfințirea în adevăr, și unitatea ucenicilor își are temeiul în ființa dumnezeiască, în relațiile de ascultare, de sfințire, de intimitate, de unitate a Persoanelor dumnezeiești. *„Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una”* (17, 21). Aici, rugăciunea marchează un progres important. Lumea, care-i ura pe ucenici, această lume căreia ucenicii nu-i aparțineau, este la urma urmei „semn” pentru lume, semn al misiunii dumnezeiești a lui Iisus Însuși *„ca toți să fie una...ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis”* (17, 21). Și, puțin mai departe, cu mai multă tărie: *„Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei precum M-ai iubit pe Mine”* (17, 22-23).

Unitatea nu mai este de-acum înainte doar o necesitate vitală, inerentă turmei lui Hristos, o condiție a supraviețuirii ei, ci mult mai mult decât atât: însăși convertirea lumii depinde de această unitate. Această lume pe care Dumnezeu a iubit-o atât de mult (Ioan 3,16) nu poate recunoaște în Iisus pe Fiul Tatălui, nu poate avea prin Iisus acces la Tatăl, nu va putea fi atrasă către Iisus Hristos decât atunci când iubirea lui Dumnezeu se va fi întrupat în unitatea creștinilor. Dumnezeu Însuși are nevoie de această unitate a ucenicilor Săi, fără de care lumea nu poate nici recunoaște, nici crede că Iisus este Fiul lui Dumnezeu și Trimisul Său.



Întreaga Rugăciune arhierească dezvăluie temerea crescândă a lui Iisus pentru unitatea Bisericii Sale. Semințele de discordie, de invidie, de dorință de întâietate, de ambiții vremelnice începuseră deja să incolțească în comunitatea apostolică. Era nevoie de întreaga tărie a mijlocirii lui Iisus, de puterea de sfințire și de ocrotirea Tatălui, de belșugul de mângâieri ale Duhului adevărului pentru a păstra Biserica în unitate și în iubire și în pace<sup>6</sup>.

„Mișcarea rugăciunii lui Iisus trădează o neliniște, scrie Pr. Villain, căci, deși în curând totul va fi împlinit din biruința Crucii, cu toate acestea păcatul va continua să facă ravagii, oamenii nu vor conțeni să se îndrepte spre propria lor pierzare, creștinii vor fi risipiți încă de a doua zi. Iisus Se află în fața prăpastiei în care omenirea fragilă și atât de puțin rezistentă în fața Vrăjmașului este în pericol să se prăbușească. Toate schismele se află, latente, sub ochii Săi. (...) Și, pentru că Se roagă, rugăciunea Sa străbate veacurile, rămâne asemenea unui „memorial” în fața tronului Tatălui. Datorită ei, este pusă o frână, o piedică se ivește undeva pe lunecuşul dezagregărilor, dezbinarea nu va fi niciodată deplină...”<sup>7</sup>.

În lucrarea plină de iubire a Mântuitorului, rugăciunea nu se opune acțiunii, învățaturii, „prezenței” lui Iisus în lume. În rugăciune, prezența Sa activă atinge cea mai mare intensitate,

6. Se va obiecta că, potrivit textului de la Ioan 17, Iisus nu se roagă pentru unitatea Bisericii, ci pentru cea a ucenicilor Săi, a celor care cred în El, și că, prin urmare, o exegeză strictă nu poate extrage din Rugăciunea arhierească elementele unei teologii a Rugăciunii pentru Biserică. Desigur, ecleziologia (ca și pnevmatologia) nu este decât implicită aici. Cu toate acestea, este extrem de aproape în contextul celei de-a patra Evanghelii, unde unitatea Bisericii dobindește un caracter organic, organizat, chiar ierarhic. Majoritatea pasajelor iohaneice referitoare la unitate sunt pasaje cu adevărat ecleziologice: Bunul Păstor și turma, rolul ucenicilor în înmulțirea pâinilor, Pescuirea minunată, rolul lui Petru și al lui Ioan de-a lungul întregii Evanghelii iohaneice etc. Cf. F. M. Braun, *op. cit.*

7. M. Villain, *La prière de Jésus...*, p. 95-96.

în rugăciune, lupta Sa împotriva puterilor răului este cea mai ireductibilă, lucrarea Sa de unitate este cea mai eficace. Rugăciunea lui Iisus, care-l acoperă întreaga viață, care este un mod permanent și esențial al relației Sale cu Tatăl și al sfințirii lumii, această rugăciune adună și rezumă într-un fascicol de lumină întreaga dragoste a lui Iisus pentru ucenicii Săi. Acest aspect global al rugăciunii, acoperind întreaga ființă și persoana lui Hristos, trebuie să se regăsească și să se verifice în viața însăși și în mijlocirea preoțească și împărățească a Bisericii pentru lume.

5. Mijlocirea preoțească a lui Iisus Hristos este pecetluită printr-un final cu o nesfârșită putere de determinare, printr-un cuvânt care răsună asemenea Aminului lui Dumnezeu, al Celui care este Amin, martorul cel credincios și adevărat (Apoc. 3, 14), în care *„nu a fost da și nu, ci da a fost în El, căci toate făgăduințele lui Dumnezeu în El sunt da; și prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi”* (II Cor. 1, 19-20); este acel „voiesc” care încheie Rugăciunea arhierască, exprimând nu numai cererea de ascultare filială către voia supremă, ci a Celui care este deja angajat în împlinirea slavei treimice, a Celui în fața căruia tot genunchiul se pleacă, al celor cerești și al celor pământești și al celor dedesubt (Filip. 2, 10), a Celui a cărui familiaritate cu Tatăl este nesfârșită. *„Părinte, voiesc ca unde sunt Eu să fie împreună cu Mine și aceia pe care Mi i-ai dat...”* (Ioan 17, 24).

Acest simplu cuvânt „voiesc” ne dezvăluie limitele mijlocirii, ale implorării, sau mai curând ne subliniază împlinirea acesteia în Cel care a fost mort și, iată, este viu, în vecii vecilor, și are cheile morții și ale iadului (cf. Apoc. 1, 18), în Cel care, după ce a biruit, a șezut cu Tatăl Său pe scaunul Lui (cf. Apoc. 3, 21).

6. La începutul acestei expuneri, am subliniat locul organic al Rugăciunii arhieresti în axa mijlocirii mântuitoare a lui Iisus pentru lume. Există o corespondență teologică intimă

între rugăciunea lui Iisus și mijlocirea Sa cerească. Rugăciunea arhierască trebuie înțeleasă în cadrul liturghiei unice a Marelui nostru Arhiepiscop. Prin urmare, rugăciunea lui Iisus pentru unitatea ucenicilor Săi are o valoare constitutivă și permanentă, se perpetuează în liturghia cerească, răsună în toată vremea Bisericii. Biserica dăinuie și supraviețuiește, în pofida forțelor de dezbinare, de împrăștiere, prin puterea acestei rugăciuni, care o păstrează în ființă și în unitate, tot așa cum o păstrează în adevărul, în sfințenia și în slava Tatălui.

Astfel, în celebrarea sa liturgică, Biserica mulțumește pentru această mijlocire atotputernică, căreia i se asociază prin rugăciunea întregii adunări euharistice. Ea pătrunde în intimitatea slavei și a vieții dumnezeiești, pe care Tatăl o revarsă peste Biserică, la cererea Fiului, întru Duhul Sfânt. Fiecare celebrare euharistică este, prin excelență, o manifestare a unității și o cerere de a rămâne în această unitate eclezială.

## B

După această reflecție teologică asupra textului de la Ioan 17, putem trage unele concluzii:

1) Singura rugăciune explicită pentru unitatea creștinilor, în Evanghelie, este cea înălțată de Hristos Însuși către Tatăl, într-un moment și în niște termeni de o solemnitate cu totul specială. Această rugăciune pentru unitate nu poate fi despărțită de mijlocirea permanentă a lui Hristos pentru Biserica Sa. Apropierea Rugăciunii arhieresti de Cuvântarea de despărțire și legătura internă dintre acestea subliniază dimensiunea pnevmatologică a rugăciunii arhieresti însăși. Temeiul Bisericii, al ființei sale, al sfințeniei sale, al unității sale, acest temei este treimic, nu doar hristocentric: decurge din Tatăl, este cerut și dăruit de către Fiul, este trăit și împlinit în plinitudinea și diversitatea darurilor Duhului Sfânt. Un studiu atent al epistolelor pauline ne-ar oferi o confirmare a acestui temei

treimic al Bisericii dezvăluit de cea de-a patra Evanghelie, demonstrându-i îndeosebi dimensiunea pnevmatologică, deseori neglijată, pe care tradiția Bisericii primare nedespărțite, răsăriteană sau apuseană, a trăit-o cu asemenea intensitate, atât în cateheză, cât și în mărturisirile sale de credință. Este potrivit să amintim această perspectivă treimică a rugăciunii ecleziale pentru unitate într-un moment în care întreaga mișcare ecumenică redescoperă temeiul trinitar al credinței creștine și în care Consiliul Ecumenic al Bisericilor a acceptat la New-Delhi, în 1961, să dea un temei trinitar mărturisirii sale comune de credință. În *lex orandi* trebuie pusă în aplicare *lex credendi* pe care CEB a recunoscut-o, astfel încât mărturisirea de credință să devină și mărturie de viață. Într-adevăr, întreaga viață a Bisericilor decurge din unitatea de ființă a Persoanelor treimice, din unitatea dumnezeiască de iubire, și doar conformându-se acestei unități treimice, Biserica (și creștinii împreună cu ea) își realizează plenitudinea de viață și de mărturie.

2. Darurile Duhului Sfânt, printre care aflăm unitatea, dragostea reciprocă, aceste daruri sunt împlinirea rugăciunii lui Hristos Iisus. Aceste daruri sunt indivizibile și alcătuiesc condiția totală a venirii Împărăției lui Dumnezeu, a prezenței sale în lumea încă cufundată în acest eon. Unitatea este nedespărțită de sfințenie, de sfințirea de către Tatăl. Această sfințire-afierosire, această punere de o parte este legată la rândul său de primirea Cuvântului lui Dumnezeu, care este Cuvântul adevărului. Astfel, tot prin cunoașterea Tatălui, întru Fiul Său, prin Duhul adevărului ne este dată și viața veșnică (Ioan 17, 3). Această cunoaștere este cu neputință fără împlinirea poruncii celei noi, porunca iubirii. Roadele acestei iubiri și ale acestei vieți noi în prezența Mângâietorului sunt pacea lui Hristos, bucuria Sa, bucuria paradoxală a despărțirii care-i cuprinde pe ucenici pe când se întorceau de la muntele Înălțării, când s-au întors în încăperea de sus pentru a aștepta împlinirea făgădu-

inței, venirea Mângâietorului. Încununarea și plenitudinea eshatologică a acestei vieți noi este slava lui Hristos, cea pe care a primit-o de la Tatăl Său, cea pe care și El o dăruiește în contemplație (prin participare, am spune noi) celor pe care Tatăl i-a dăruit Lui (Ioan 17, 24).

Acesta este, deci, cadrul viu și global al unității pentru care Hristos S-a rugat înainte de Patimile Sale, pentru care nu încetează de a Se ruga lângă Tatăl, unitate al cărei dar ni-l oferă, a cărei putere o reînnoiește în darul Sfântului Duh perpetuat în Biserică din Euharistie în Euharistie.

Unitatea pe care Hristos o dăruiește Bisericii Sale și care constituie rodul mereu reînnoit al slăvitei Sale mijlociri, această unitate este, deci, un aspect al unei condiții totale de participare la viața Duhului, la darurile multiple ale Acestuia, despre care ne-au vorbit Cuvântarea de despărțire și Rugăciunea arhierască. În propria noastră căutare și în rugăciunea noastră pentru unitate este bine să nu pierdem din vedere acest context „harismatic” al unității și să ne amintim că unitatea se va impune ca o realitate deja trăită și dăruită doar în măsura deschiderii totale către harul, lumina și pacea lui Dumnezeu. În sfârșit, unitatea creștină trebuie să dorească să se materializeze, să se verifice în elementele credinței, în structurile Bisericii, în mărturia primordială a Bisericii care este iubirea sa, nu numai în eshaton, prin credință, ci și în istorie, în viziune.

3. La rândul său, Biserica se integrează rugăciunii lui Hristos pentru unitate. Fiecare Euharistie ne asociază la aceasta, Biserica poartă în sine această făgăduință a neîncetatei prezențe a Domnului, deci a rugăciunii Sale, deci a darului unității.

Unitatea este trăită și vestită din adâncul potirului euharistic; în jurul altarului sau al mesei Cinei celei sfinte se manifestă cel mai deplin această unitate. Și, tot astfel, drama dezbinării creștinilor este resimțită cu cea mai mare intensitate în imposibilitatea intercomuniunii.

Iată de ce Euharistia este o provocare la adresa situației actuale a Bisericii, a instalării acesteia în dezbinare. Este o provocare la adresa dezbinării creștinilor, pentru că Hristos nu poate fi împărțit, pentru că Trupul Său, Biserica, este Una prin fire, prin făgăduință, prin chemare. Dezbinarea este astfel o absurditate și un scandal, iar acceptarea sa ca regulă contrazice și trădează voia Domnului. Trebuie, deci, să ne rugăm cu mai multă ardoare pentru ca sminteala dezbinării să fie depășită la temelie și la origine, în taina însăși a iubirii și a comuniunii, pentru ca unitatea să fie realizată în plenitudinea sa vizibilă în taina Euharistiei, unitate văzută, așa cum Hristos o voiește și cu mijloacele pe care El le va voi.

Biserica se asociază voinței de unitate a lui Hristos: celui „voiesc” al Domnului îi răspunde un „voiesc” al Bisericii. Această voință eclezială a unității se situează în rugăciune: ea oglindește, pe de o parte, nerăbdarea și suferința tuturor dezbinărilor omenești în Biserică. Pe de altă parte, amintește încrederea și certitudinea inerente mijlocirii creștine, precum și realitatea darului unității în Biserică de-a lungul timpului, în pofida dezbinărilor și schismelor reînnoite, dar neputincioase în a compromite definitiv făgăduințele Noului Legământ.

În acest sens, se poate pune chiar întrebarea dacă are rost să ne rugăm pentru unitatea Bisericii, din moment ce această unitate este neîntreruptă, iar rugăciunea lui Hristos nu s-ar referi decât la unitatea ucenicilor, a creștinilor individuali. În realitate, creștinul nu este izolat, nici desprins de un context comunitar, iar această condiționare comunitară determină în mare măsură comportarea sa atât intelectuală, cât și afectivă. Înstrăinarea, mai întâi, și apoi dezbinarea nu se referă numai la inși izolați, ci la organisme ecleziale constituite, stabilite, vii. Înfruntarea și păcatele discordiei privesc atât comunitățile locale, regionale, etnice, continentale, cât și indivizii. În măsura în care Biserica se organizează în funcție de cadrele

acestor comunități și este incapabilă să se ridice deasupra certurilor partizane, este ea însăși solidară cu dezbinările. Astfel, dezbinările creștinilor tind întotdeauna către dezbinarea Bisericii. Cu toate acestea, prezența Duhului Sfânt în Biserică permite ca aceste bariere să nu fie considerate de netrecut și oferă o nădejde nezdruclinată de redescoperire a unității văzute și tangibile, chiar - și mai ales - pentru lume.

4. Aici trebuie subliniat faptul că orice rugăciune comună pentru unitate, orice manifestare comună de iubire, orice gest comun de solidaritate, de întraajutorare, de milostivire, orice căutare de aprofundare a tradițiilor specifice sunt tot atâtea pregătiri ale actului final al „comuniunii euharistice”, se înscriu ca tot atâtea gesturi, strădanii împotriva forțelor de dezbinare și de înstrăinare și, mergând toate pe calea rugăciunii Domnului pentru unitate, sunt totodată și roadele acestei rugăciuni, semnul prezenței darurilor Duhului Sfânt.

Trebuie deci înmulțite și diversificate aceste gesturi, acte, manifestări de unitate, trebuie obișnuiți creștinii să se roage împreună, să reflecteze într-un limbaj comun, să trăiască ca frații, într-un cuvânt, să învețe din nou să iubească, potrivit cuvintelor Apostolului: *„Iar cine are bogăția lumii acesteia și se uită la fratele său care este în nevoie și își închide inima față de el, cum rămâne în acela dragostea lui Dumnezeu?”* (I Ioan 3, 17). Aceste gesturi de iubire trebuie să depășească limitele comunităților locale, să depășească chiar și cadrul, din ce în ce mai restrâns și „minoritar” și din ce în ce mai „avut” al creștinătății, pentru a împărți pâinea, vinul și untdelemnul, darurile naturale ale lui Dumnezeu către om, pentru a le împărți în folosința lor firească imediată cu cei cărora le este foame și sete.

5. În același timp cu aducerea acestor dovezi ale iubirii, trebuie să se intensifice și rugăciunea, rugăciunea în taina inimii, ca și rugăciunea în comun. Nu avem de ales între aceste două moduri de rugăciune, acestea se cer și se completează reci-

proc. A sosit timpul ca, alături de programele de întâlniri comune de rugăciune, să se dezvolte o educație a rugăciunii, o îndreptare a acestora către cererea unității, o spiritualitate a rugăciunii pentru unitate, în toate timpurile și în toate locurile. A uita această dimensiune lăuntrică a rugăciunii înseamnă a devitaliza rugăciunea în comun pentru unitate, a-i frânge boldul.

Orice rugăciune personală este o rugăciune în Duhul Sfânt și se adresează în ultimă instanță Tatălui, prin Hristos. Ea se integrează deci rugăciunilor Bisericii, rugăciunii neîncetate a lui Hristos Însuși, este inspirată și însuflețită de Duhul lui Hristos. Dacă este autentică și vie, va implora refacerea unității, la toate nivelurile acestei unități: a omului lăuntric, împăcat cu sine, a familiei, a comunității, a parohiei, a națiunii, a marii familii universale a oamenilor, dincolo de prejudecăți și de barierele de limbă, de clasă sau de rasă. Orice rugăciune personală își are locul în simfonia liturgică pe care o dirijează Marele Arhiereu Iisus Însuși; rugăciunea este, deci, euharistică prin însăși natura ei, liturgică chiar, atunci când este rostită sau șoptită în intimitatea dialogului omului cu Domnul său. Aici, ortodoxul aduce bogăția spiritualității răsăritene tradiționale a „rugăciunii lui Iisus” sau „rugăciunea inimii”, care constituie, poate, taina și cheia întregii experiențe a rugăciunii în Ortodoxie.

6. În sfârșit, rugăciunea comună, comunitară, are un loc deosebit în această simfonie liturgică. Este o manifestare, mai ales atunci când unește creștini încă instalați în separare, este o mărturie că acești separați, acești excomunicați reciproc se recunosc, se redescoperă din nou ca frați, ca prieteni, ca membri ai aceleiași familii. Și aici își dobândește rugăciunea duminicală întreaga sa valoare, ea, care este teologic nedespărțită de rugăciunea arhierească. „Tatăl nostru” este o mijlocire în Hristos Iisus, pentru venirea Împărăției, sfințirea numelui lui Dumnezeu, împlinirea voii Sale. Toate aceste elemente se



regăsesc în rugăciunea arhierască. Varianta pnevmatologică a rugăciunii Tatăl nostru, potrivit Sfântului Luca (11,2) este cunoscută și astfel: „*Vie Duhul Tău Sfânt (peste noi) și curățească-ne*”. Este bine să amintim această tradiție, care provine, desigur, de la primele comunități iudeo-creștine<sup>8</sup>, și să ne îmbogățim prin ea cateheza la Tatăl nostru. Tatăl nostru este normativ pentru orice rugăciune creștină și cuprinde toate intențiile și toate cererile noastre, supunându-le voii sfințitoare a lui Dumnezeu: „Dacă ne rugăm așa cum trebuie să ne rugăm, spunea Fericitul Augustin, nu putem spune nimic altceva decât ceea ce este cuprins în această rugăciune”<sup>9</sup>.

Duhul Însuși ne îndrumă în aceste zile către o pedagogie, o ucenicie a unității. Trebuie precizat că rugăciunea unității este o rugăciune pentru unitate și este o rugăciune a celor dezbinați, dar că, în același timp, prin ea ne situăm în rugăciunea lui Hristos, în voința Sa de unitate, iar această voință este destul de puternică pentru a ne putea refugia în ea fără teamă.

7. Un ultim element se referă la diferitele rugăciuni pentru unitate. Acestea sunt treimice, pentru că orice rugăciune este treimică prin natura sa, așa cum am văzut la Sfântul Ioan. Dar dinamica mijlocirii comportă mișcări diferite, care se completează. Cea de-a patra Evanghelie înfățișează rugăciunea de mijlocire a lui Hristos pe lângă Tatăl prin pogorârea Duhului adevărului. Epistola către Evrei ne dă mărturie despre aceeași mișcare de mijlocire a Marelui Arhiereu preaslăvit care se roagă pentru noi la Tatăl (Evr. 7, 25). În sfârșit, Epistola Sfântului Pavel către Romani, folosind același termen rar „*a mijloci*” (*hyper entygchanei, interpellare, postulare*) folosit la Evrei 7, 25, diversifică modurile de mijlocire, aplicând acest termen atât lui Hristos, cât și Duhului Sfânt, în cadrul capitolului opt. În

8. Cf. A. Hamman, *Le Prière*, vol. I, Tournai, 1959, p. 134.

9. *Epist.* 130, 12, 22; P. L. 33, 502.

versetul 34, citim (și aceasta este într-adevăr în spiritul celei de-a patra Evanghelii și a Epistolei către Evrei) că *„Hristos, Cel ce a murit și mai ales Cel ce a înviat, Care și este de-a dreapta lui Dumnezeu..., mijlocește pentru noi!”*. Puțin mai înainte însă, și de două ori chiar, această mijlocire este atribuită Sfântului Duh: *„Noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite. Iar Cel ce cercetează inimile știe care este dorința Duhului, căci după Dumnezeu El Se roagă pentru sfinți”* (Rom. 8, 26-27).

Este vorba aici, deci, de o dublă mijlocire, cea a lui Hristos preaslăvit, dar și cea a Duhului Sfânt. În cea dintâi, Biserica se alătură mijlocirii lui Hristos pentru a implora venirea Sfântului Duh și a darurilor Sale. Aceasta este forma clasică a epiclezei pneumatologice, provenind din teologia celei de-a patra Evanghelii.

În cea de-a doua, Biserica primește Duhul în adâncul său, se pătrunde în chip lăuntric de Acesta prin revărsarea darurilor Sale, astfel încât Duhul Însuși este Cel care mijlocește în noi, care ne face să strigăm: Avva, Părinte!, care adevărește că suntem fii ai lui Dumnezeu, care dă mărturie despre venirea Domnului Iisus. Întru Duhul este Biserica mireasă, împodobită și înfrumusețată cu darurile Sale, inspirată și înflăcărată de Duhul în așteptarea nerăbdătoare a întoarcerii lui Hristos Iisus: *„Maranatha, vino, Doamne Iisuse”*. *„Și Duhul și mîreasa zic: Vino...Și să vină cel însetat, cel ce dorește să ia în dar apa vieții”* (Apoc. 22, 17).

Toate structurile, întreaga viață a Bisericii, îndeosebi rugăciunea sa, sunt determinate de această dublă mijlocire pe lângă Tatăl - a Fiului pentru Duhul, și a Duhului pentru Fiul -, prin această slujire și această mărturie reciprocă, prin această dublă prezență reală a celor doi Mângâietori, și, în Ei și prin Ei, prin întâlnirea cu Tatăl, izvor și țintă a comuniunii treimice a Bisericii.

Fie ca rugăciunile noastre comune pentru unitate să poarte pecetea acestei diversități și complementarități a Fiului și a Duhului. În cadrul tradițional al rugăciunii către Tatăl, să îndrăznim întru Hristos, să invocăm Sfântul Duh în aceste rugăciuni pe care tradiția apuseană sau răsăriteană le rostește cu bucurie (*Împărate ceresc, Veni Creator Spiritus*), pentru ca rugăciunea noastră pentru unitate să fie cu adevărat rugăciunea Sa, inspirată, purtată de El și împlinită în El, modelată, ca să spunem așa, de „măinile” lui Dumnezeu.

Rugăciunea pentru unitate trebuie să depășească cadrul temporal al unei săptămâni, care nici nu se pretinde, de altfel, limitativă și care nu are alt scop decât de a propune momente de adunare și de rugăciune comună, pregătite printr-o informare adecvată și însoțite de gesturi de frățietate, de daruri, colecte etc. Pe de altă parte, impulsul dobândit prin aceste „săptămâni” de durată variabilă trebuie să poată fi aplicat de către comunități în memorialul lor, în rugăciunea lor de mijloc, ca una dintre intențiile de rugăciune centrale și cele mai constante. Nu ar trebui, deci, să riscăm o sclerizare a Săptămânii Universale de Rugăciune, a cărei valoare pedagogică și duhovnicească este uriașă și universal recunoscută, închizând-o într-o instituție fixă și înțepenită. Preocuparea noastră să fie cea de a căuta să-i păstrăm prospețimea, dinamismul, așa cum le-am trăit mai ales în momentele de excepție care au fost acești ultimi ani, gravitând în jurul Conciliului, în imensa nădejde de unitate pe care papa Ioan al XXIII-lea a știut să o deștepte în noi.

## EUHARISTIA, PLENITUDINE A BISERICII

Aș dori mai întâi să vă împărtășesc ceea ce mi-a reținut cel mai mult atenția în cercetările teologice și în studiile din ultimele decenii consacrate Euharistiei. Este vorba de o foarte mare convergență între faptul însuși, evenimentul Bisericii și cel al Euharistiei.

La catolici, mă gândesc în mod deosebit la magistrala carte a Pr. Henri de Lubac, *Catholicisme*<sup>1</sup> și la continuarea acestuia în *Méditation sur l'Eglise*<sup>2</sup> și *Corpus Mysticum*<sup>3</sup>, în care a pus în valoare aspectul, temeiul euharistic al Bisericii, al structurilor, al comuniunii sale. De asemenea, putem menționa, în timpul și după Conciliul Vatican II, anumite texte conciliare, Constituțiile privind Biserica și liturghia, sau recenta carte a Pr. Tillard, *L'Eucharistie, Pâque de l'Eglise*<sup>4</sup>. La protestanți, J. J. von Allmen, *Essai sur le Repas du Seigneur*<sup>5</sup>, la ortodocși, articole și studii foarte importante ale Pr. Serghei Bulgakov<sup>6</sup> († 1944) asupra tainei euharistice și a relației dintre Euharistie, pe de o parte, și Biserică și preoție, pe de altă parte.

De asemenea, mă gândesc la studiile Pr. Florovsky, puse recent în valoare de Pr. Lelouvier în *Perspectives russes sur*

1. Paris, 1947 (ed. a 4-a).

2. Paris, 1953.

3. Paris, 1949 (ed. a 2-a).

4. Paris, 1964.

5. Neuchâtel și Paris, 1966.

6. De ex. *Le Ministère et les Sacrements* (în lb. rusă), în PUT, nr.49, Paris, 1935, și *Le Royaume de Dieu* (în lb. rusă), în PUT, nr. 11, Paris, 1928.

*l'Eglise*<sup>7</sup>, la Paul Evdokimov, *Orthodoxie*<sup>8</sup>, *Prière de l'Eglise d'Orient*<sup>9</sup>, la studiile lui Nikos Nissiotis privind pnevmatologia euharistică<sup>10</sup>, la numeroasele articole ale lui Olivier Clément, în *Contacts*<sup>11</sup>, ale Pr. Alexander Schmemmann<sup>12</sup> sau ale Pr. Jean Meyendorff<sup>13</sup>.

În ceea ce privește raporturile reciproce dintre Euharistie și Biserică, aş dori să subliniez în mod deosebit importanța cercetărilor Pr. Nicolae Afanasiev (†1966), primul care a pus în valoare noțiunea însăși de eclezologie euharistică, analizând cu multă claritate textele Bisericii primare, îndeosebi cele ale tradiției pre-niceene, și aplecându-se cu predilecție asupra textelor Sfântului Ipolit, ale Sfântului Ignatie al Antiohiei, Sfântului Ciprian al Cartaginei etc., ale acestei epoci în general, luând ca punct de plecare datul neotestamentar.

Pr. Afanasiev s-a străduit să arate că eclezologia Bisericii primare nu era o eclezologie așa cum o vedea el dezvoltându-se după Ciprian, îndeosebi în orbita tradiției romane, pe care o numea *eclezologie universală*. Acestei eclezologii universale, el îi opunea o *eclezologie euharistică*, care situa și manifesta plenitudinea Bisericii în jurul episcopului, în Euharistie, taina adunării. Și astfel, Euharistia însăși dezvăluia sensul

7. Paris, 1968.

8. Neuchâtel și Paris, 1959.

9. Paris-Tournai, 1966. „Eucharistie, Mystère de l'Eglise”, în *La Pensée Orthodoxe*, nr.13, Paris, 1968, p.53-69.

10. „The importance of the doctrine of the Trinity for Church life and Theology”, în „*The Orthodox Ethos*”, Oxford, 1964. „Pneumatologie orthodoxe”, în *Le Saint Esprit*, Geneva, 1963. „La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Eglise”, în *Istina*, 1967, nr.3-4.

11. *Ecclésiologie eucharistique et primauté*, 1961, nr. 33, *Ecclésiologie orthodoxe et dialogue oecuménique*, 1963, nr. 42, *Vers un dialogue avec le catholicisme*, 1964, nr. 45, *Le renouveau de l'Eglise*, 1964, nr. 48, *L'ecclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion*, 1968, nr. 61.

12. În *St. Vladimir's Seminary Quarterly*.

13. De ex: *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965.

plenitudinii, al autenticității, al catolicității calitative a Bisericii. Biserica este catolică oriunde se adună, oriunde se reunește în învățătură, în frângerea pâinii, în săvârșirea tainei euharistice (Fapt. 2, 42). Și tocmai pornind de la acest dat inițial al Bisericii locale, revelate în plenitudinea sa, în jurul Euharistiei, putem înțelege sensul, natura profundă a Bisericii, întruparea sa, prezența sa în lume, și putem înțelege totodată că unitatea Bisericii, în dimensiunea sa universală, este o unitate nu de supunere, ci de comuniune, după chipul vieții treimice. Într-un studiu despre *Le Pouvoir de l'Amour*<sup>14</sup>, Pr. Afanasiev insistă asupra faptului că, în Biserică, numai dragostea este izvor și rațiune de a fi a puterii, a autorității și a ordinii.

Ceea ce trebuie înțeles aici în primul rând este faptul că nu se poate vorbi despre Biserică fără a ne întoarce de îndată către Euharistie; tot astfel, nu este cu putință să ne oprim și să medităm asupra Euharistiei, uitând, fie doar și pentru o clipă, că Euharistia este taina, actul constitutiv și celebrarea comună, *leitourgia* Bisericii. Și astfel, ajungem puțin câte puțin să depășim concepția „individualistă” despre Euharistie. Individualistă nu numai în sensul că Euharistia ar semnifica și ar realiza doar raportul meu personal cu Dumnezeu, ci și în considerarea Euharistiei ca una dintre taine, potrivit unei noțiuni oarecum cantitative a celor șapte taine. Într-o astfel de concepție, se pot enumera tainele, întâlnind printre celelalte taine și Euharistia, fără ca dimensiunea euharistică a întregii Biserici și a vieții credinciosului, a adunării, raportul său euharistic atât cu lumea, cât și cu Dumnezeu, cu Treimea, să poată fi trăit, pus în valoare atât cât ar trebui. Astăzi, redescoperim Euharistia nu numai ca una dintre taine, ci ca taina prin excelență a Bisericii, adică taina în care Biserica este Biserică, taina în care Biserica se revelează, ca taină ea însăși, în care Euharistia înglobează întreaga reali-

14. In *Le Messenger Orthodoxe*, 1967, nr. 39, p. 3-25.

tate a Bisericii, într-o perpetuă deschidere spre ceea ce nu poate fi niciodată exprimat, cuprins sau definit de către simbol.

Euharistia se revelează în conștiința teologică modernă ca taina prin excelență a Bisericii, taina în care Biserica se recunoaște, se perpetuează, ca locul și timpul adunării poporului lui Dumnezeu, ca darul și sfințirea acestuia ca Trup al lui Hristos prin pogorârea Sfântului Duh și, în sfârșit, ca punctul de plecare al mărturiei și al expansiunii misionare și apostolice a întregii Biserici.

### TAINA CUVÂNTULUI

Este limpede că dacă, în Euharistie, pe de o parte, separăm, împărțim și deosebim în planul catehezei sacramentale, două mari părți: a) doxologia centrată în jurul Evangheliei și al propovăduirii, adică taina Cuvântului și b) taina Euharistiei, sfințirea și împărtășirea cu Pâinea cea vie și cu Potirul mântuirii, pe de altă parte, trebuie să amintim că liturghia euharistică este în întregime, de la începutul liturghiei catehumenilor până la trimiterea finală a credincioșilor, o liturghie a cuvântului. Cuvântul nu este doar juxta pus Euharistiei sau doar o precede, ci el interiorizează întreaga acțiune liturgică.

Acest lucru este important pentru a putea pătrunde taina Bisericii. Vorbind despre Euharistie, vorbim de fapt în mod constant despre taina Bisericii, despre ființa Bisericii, de care Euharistia dă seamă și pe care o oglindește și o dezvăluie. Euharistia Bisericii este în întregime un cult, după cum se spune și în rugăciunea euharistică a Sfântului Ioan Gură de Aur, o slujbă „înțelegătoare” (în vechile versiuni ale Liturghierului, *n.tr.*), duhovnicească: „Încă aducem Ție această slujbă duhovnicească și fără de sânge și Te chemăm, Te rugăm și cu umilință la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi și

peste aceste Daruri ce sunt puse înainte" (epicleză). Slujbă înțelegătoare, adică, literal, logică, duhovnicească.

Cuvântul logic (*logikos*) are, fără îndoială, cel puțin două semnificații:

- este relativ la Logos, la Cuvântul lui Dumnezeu, la Cuvânt, atât la Cuvântul lui Dumnezeu revelat și trăit în Euharistie, în liturghie, cât și la cuvântul oamenilor, prin care acest Cuvânt este acceptat, intrupat, prelungit și vestit în Euharistie;

- are sensul de duhovnicesc, adică teologic, este foarte aproape de *pneumatikos*, relativ la Duhul Sfânt.

În acest sens, *logikos* nu poate fi înțeles ca o indicație a prezenței unice și exclusive a lui Hristos, a celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi. În întreaga Sa revelație, în întregul Său Paște mântuitor, Hristos poartă în El întotdeauna, în același timp, prezența Duhului, pe care o dăruiește și care-L manifestă. El ne face să ne întoarcem, totodată, către Tatăl, către Cel care vorbește, care rostește și care trimite, către Tatăl Care revelează și Se revelează în Cuvântul Său, în Verbul Său intrupat.

Euharistia este în întregime o slujbă înțelegătoare, logică, o slujbă purtată, informată de către cuvânt, limbaj, cântec, rugăciune. Și trebuie să amintim: cuvântul însuși, așa cum răsună, așa cum este revelat în Euharistie, în rugăciune, în cult, în întreaga viață a Bisericii, depășește, desigur, limitele liturghiei. Aceasta este una din constantele concepției noastre despre liturghie, și anume că totul, în liturghie, depășește liturghia, conținutul depășește forma, căci dacă Biserica se adună separându-se, retrăgându-se la o parte de lume, face întotdeauna acest lucru pentru a putea să se reverse și să se întoarcă în lume, cu plenitudinea și impetuozitatea Duhului Cincizecimii.

Cuvântul liturgic, doxologia, lectura Evangheliei, propovăduirea, constituie o manifestare a prezenței Impărăției lui Dumnezeu, deci o revelație propriu-zisă, dar o revelație care se înscrie și se exprimă în limbaj, într-un limbaj omenesc, un lim-



baj întotdeauna viu, un limbaj nedesăvârșit, care crește și trebuie revizuit fără încetare, dar care, în același timp, este un limbaj obiectiv și adevărat, fiind limbajul Bisericii lui Hristos. Prin urmare, și aici atingem însăși natura cuvântului și a oricărui simbol, limbajul conține o ambiguitate care îi este proprie și care nu poate fi despărțită de el. Cuvântul este întotdeauna insuficient. El poate masca până și realitatea pe care caută să o exprime, tot așa de bine cum o și dezvăluie. Iată de ce Biserica este deosebit de răspunzătoare de puritatea, de rigoarea, de forma însăși a limbii, a limbajului, a cântării, a rugăciunii.

Sacramentalitatea cuvântului decurge din sacramentalitatea Bisericii înseși și din sacramentalitatea lui Hristos. Hristos, fiind Dumnezeu și om, tot ceea ce decurge din El, cuvintele, ca și faptele Sale, ca și viața Sa însăși, ca și moartea Sa, ca și Biserica și tainele, toate acestea sunt în același timp consubstanțiale Cuvântului lui Dumnezeu cel veșnic, dumnezeiesc, neschimbabil, adevărat, frumos, și consubstanțiale cuvintelor omenești, ele însele în relație cu acest Cuvânt al lui Dumnezeu.

Acesta răsună mai întâi în inima omului zidit după chipul lui Dumnezeu și după asemănarea Sa, îmbrăcat și format și pătruns de Duhul Sfânt, prin care acest Cuvânt al lui Dumnezeu află întotdeauna o corespondență, un ecou, o receptivitate.

În raport cu cultul și cu Euharistia, putem deosebi mai multe moduri de acțiune ale acestui Cuvânt: a) Cuvântul conduce spre Biserică, atrage spre ea, introduce în ea; b) Cuvântul răsună în Biserică asemenea unui Cuvânt ziditor care ne face asemenea lui Hristos, care ne luminează, ne judecă, ne păstrează, ne conduce; c) Cuvântul face Euharistia tot așa cum Cuvântul face Biserica; d) în sfârșit, Cuvântul este pecetluit de Euharistie, de împărtășire. Dacă este adevărat că, așa cum spune J. J. von Allmen<sup>15</sup>, este nevoie de Cuvânt pentru a înțe-

lege Cina, pe de altă parte este nevoie de Euharistie pentru a înțelege Cuvântul. De abia la frângerea pâinii au putut ucenicii la Emaus să vadă și să înțeleagă deplin învățătura Domnului, să facă legătura dintre cuvintele pe care li le spunea Iisus și propria Sa persoană. Cuvântul liturgic, atâta timp cât nu se împlinește, cât nu culminează în împărtășirea euharistică, rămâne încă exterior ființei profunde a omului.

Tocmai prin această nuntă duhovnicească pe care o constituie Euharistia, Cuvântul poate fi definitiv pecetluit, acest Cuvânt care izvorăște și atinge înțelegerea noastră poate să-și afle acolo adăpost, poate fi acceptat și poate trăi acolo. În acest sens, raportul dintre Cuvânt și Euharistie ne amintește că dinamismul inherent Euharistiei ne face să depășim stadiul înțelegerii. Înțelegerea, chiar și duhovnicească, chiar și contemplativă, nu constituie stadiul ultim, capătul, plenitudinea vieții în Hristos. Pentru a fi deplină, viața în Hristos trebuie să depășească stadiul înțelegerii și al iluminării.

Iată de ce Părinții Bisericii au deosebit trei planuri ale urcușului duhovnicesc: cel dintâi este cel al curățirii, *catharsis*, apoi cel al contemplației, *theoria*, și cel de-al treilea unirea, *enosis*, care transcende cu totul toate formele de inteligență și în care omul se împlinește în locul în care cuvântul însuși lasă locul tăcerii. Doar în această tăcere poate răsună în noi, în cele din urmă, Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, urcușul, deschiderea omului către Cuvântul lui Dumnezeu poate fi semnificată, indicată de această căutare a tăcerii, astfel încât Cuvântul lui Dumnezeu întru Duhul Sfânt să răsună nu din exterior, ca un Cuvânt care ne este adresat, ci dinlăuntru, prin Duhul Sfânt, pentru că întru Duhul Sfânt, atunci când omul se roagă, nu omul este cel ce se roagă, ci Duhul Sfânt este Cel care mijlocește și suspină, care vorbește și suflă și dă mărturie pentru Hristos în noi. Astfel, interiorizarea noastră progresivă și transparența noastră crescândă la Hristos în Cuvânt trebuie să se

înscrie în linia, în sensul unei creșteri în noi înșine, al acelei *maturări* a Cuvântului lui Dumnezeu. Acesta, asemenea unui grăunte de muștar, pătrunde în spațiul nostru launtric și-l umple, ocupându-l în întregime.

Tradiția apuseană, îndeosebi Fericitul Augustin, și după el și tradiția reformată, a fost foarte sensibilă la mijlocirea Cuvântului în Euharistie, la importanța Cuvântului care face Euharistia. „Cuvântul vine în element, și acesta devine sacrament”, spune Fericitul Augustin<sup>16</sup>. Există, deci, o instrumentalitate a Cuvântului, și dacă insistăm atât asupra epiclezei, asupra importanței Sfântului Duh în sfințirea euharistică, pogorârea Duhului nu poate fi disociată de acest Cuvânt care răsună în Fiul și prin Fiul, și a cărui putere de creație, de viață și de desăvârșire este asigurată de Sfântul Duh. Prin urmare, Cuvântul face Euharistia și de altfel este nevoie de Cuvânt nu numai pentru a înțelege Cina, ci și pentru ca aceasta să se poată înfăptui. Dar, când spunem Cuvânt, să luăm seama să nu limităm acțiunea acestui Cuvânt la cuvintele de instituire. Cuvintele de instituire trebuie să fie ele însele situate în interiorul întregii rugăciuni euharistice. Aceasta este, în întregime, Cuvânt și în același timp epicleză, invocare, implorare, mulțumire. Și astfel, această rugăciune euharistică trebuie înțeleasă în contextul său unic și integral, fără de care nu este cu putință, cred, să vorbim despre Euharistie și să pătrundem înțelesul sfințirii, al prezenței reale și al împărtășirii.

Nu numai Cuvântul face Euharistia, ci Cuvântul este, la rândul său, pecetluit de Euharistie: este nevoie de Cină pentru a înțelege Cuvântul, pentru a ajunge la Cruce și la Înviere și pentru a vorbi despre ele. Doar înăuntrul experienței pascale și al experienței euharistice misterul Crucii și al Învierii, al Înălțării și al Venirii de-a doua a lui Hristos își dobândesc

sensul deplin, întreaga lor evidență, devenind înainte de toate o convingere lăuntrică, izvorâtă și întemeiată pe experiență: „Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, aceea vă vestim” (I Ioan 1, 1).

Nu vreau să spun prin aceasta că credința în învierea lui Hristos s-ar întemeia pe o experiență subiectivă. Experiența euharistică nu este o experiență subiectivă, ci este o experiență a Bisericii, anume o experiență obiectivă, care transcende pe de o parte individul, chiar și comunitatea locală, și în care această comunitate, în comuniune cu Biserica universală în timp și în spațiu, trăiește această unitate cu Hristos cel înviat, prin puterea și prezența Sfântului Duh. Iată de ce este foarte important să înțelegem că fără Euharistie, fără această experiență euharistică a lui Hristos înviat, doctrina învierii lui Hristos nu poate avea răsunetul unei evidențe a adevărului, a biruinței și a nădejzii.

Cuvântul este pecetluit de Euharistie, dar Cuvântul și izvorăște din Euharistie prin această experiență, iar Euharistia pecetluiește în noi această evidență, ne în-formează înțelegerea, ne orientează cercetarea teologică, ne inspiră doxologia, propovăduirea și mărturia. Cunoașterea însăși are nevoie de un resort mai adânc decât propria lucrare, pentru ca acest Cuvânt să poată pătrunde într-un loc deja curățit; Cuvântul curățește și eliberează, ne pregătește pentru Euharistie, pentru împărtășire, prin chemarea la pocăință, dar, la rândul său, nu se poate insera cu adevărat decât atunci când omul este înnoit prin contactul cu Cel negrăit, față către față, acolo unde Cuvântul lasă locul tăcerii.

Deci, Cuvântul nu numai că împlinește Euharistia, ci izvorăște din aceasta, decurge din ea, iar aceasta determină, desigur, întreaga vocație misionară a Bisericii. Dacă nu ar fi misionară, Biserica nu ar fi apostolică, nu ar fi Biserică. Dar numai

pornind de la această experiență, de la această punere de o parte, Biserica poate fi „prezentă în lume”. Această prezență în lume nu poate da seama prin ea însăși de misterul Bisericii. Biserica trebuie întotdeauna să fie consubstanțială lumii prin întreaga sa natură, prin întreaga sa omenitate, care este și omenitatea lui Hristos, dar, în același timp, există un ritm de retragere de o parte, de refugiere în Euharistie, vizibil mai ales acolo unde Biserica se separă de lume, se adună în încăperea cea de sus, cu ușile închise. Și în acest sens, proclamarea liturgică „Ușile, ușile!” înainte de Euharistie nu este o reminiscență arheologică din vremea disciplinei arcane, când se cerea ca păgânii și chiar și catehumenii să nu poată fi martori ai tainei euharistice. Este esențial ca, în Euharistie, în taina Cinei, ușile să fie închise, pentru ca Biserica să se adune și să se deosebească. Acest lucru este exprimat foarte limpede în rugăciunea arhierescă a lui Hristos: *„Nu pentru lume Mă rog, ci pentru cei pe care Mi i-ai dat”* (Ioan 17, 9).

### BISERICA ÎN ANAMNEZĂ

Cartea Apocalipsei ne amintește că obiectul laudei ecleziale și al memorialului liturgic este taina lui Hristos. Întregul cult, întreaga învățătură, întreaga tradiție a Bisericii nu sunt altceva decât o aducere în prezent, o actualizare a tainei lui Hristos. Dar aceasta ni se revelează în întregul său aspect temporal, adică de taină a Celui care este, care era și care vine. Iar în anamneza euharistică găsim la cel mai înalt punct deosebirea și în același timp unitatea acestor trei aspecte ale tainei lui Hristos de care Biserica își aduce aminte. Biserica își aduce aminte de Hristos care este, care era și care vine. Iar Biserica, am putea spune, se împarte în lume, în timp, în istorie, în spațiu, între aceste trei moduri de prezență și de acțiune și de venire ale lui Hristos.

Este foarte grăitor că textele Apocalipsei, acolo unde ființele și bătrânii cântă și slăvesc pe Mielul și pe Cel ce șade pe tron, îl numesc „*Cel ce este, Cel ce era și Cel ce vine*” (Apoc. 1, 4, 8; 11, 17). În majoritatea textelor, nu este succesiunea cronologică „*Cel ce era, Cel ce este și Cel ce vine*”<sup>17</sup>. Doxologia începe cu prezentul. Dumnezeu este întotdeauna prezent, Hristos este prezent, și prin această prezență putem da seama în același timp despre trecut și despre viitor. Prin această prezență a lui Hristos, pe de-o parte înălțat la cer, de-a dreapta Tatălui, rugându-se pentru Biserică și pentru oameni în mijlocirea Sa cerească permanentă, ne putem întoarce înapoi și trăi în etape retrospective învierea lui Hristos și, în lumina pascală, Crucea, Patimile Mântuitorului și întreaga Sa viață pământească.

Misterul liturgic ne amintește că „*dacă am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem*”, cum spune Sfântul Pavel (II Cor. 5,16), și nu mai este cu puțință să dai seama despre prezent și viitor numai prin trecut. Hristos acționează, Hristos vorbește, Hristos Se roagă. Și, în această rugăciune prezentă, ochii noștri se deschid, și învierea lui Hristos își capătă înțelesul. Toate liturgiile Bisericii se definesc în funcție de această liturghie cerească permanentă, care constituie „cea de a doua față a mântuirii”<sup>18</sup>, cea dintâi fiind jertfa de pe Golgota și învierea. Jertfa lui Hristos, Fiul jertfind Tatălui propria Sa viață pentru viața lumii, această jertfă mântuitoare culminează și se deschide în mijlocirea cerească. Jertfa crucii și a morții lui Hristos, învierea Sa, preaslăvirea Sa dau întreaga valoare, întreaga eficacitate acestei mijlociri cerești care, spre deosebire de jertfa crucii și a morții, care au avut loc o dată pentru totdeauna și nu pot fi repetate, este permanentă. Este per-

17. Apoc. 4, 8 este o excepție.

18. „L'Ascension”, în *Revue biblique* 5 (1949), p. 195, reluat în *Exegèse et Théologie*, Paris, 1961, t. 1, p. 363-411.

manentă și acoperă tot timpul Bisericii, de la Înălțare până la Parusie, până la cea de-a doua venire a lui Hristos.

În mod deosebit pentru problema misiunii Bisericii, este important să ne amintim că doar în această mișcare a liturghiei și a Bisericii în mers, în pelerinaj către împlinire, către plenitudinea Împărăției cerești, unde, cum spune Sfântul Pavel, suntem deja așezați, suntem deja înviați, suntem deja înălțați o dată cu Hristos de-a dreapta Tatălui (cf. Ef. 2, 1-6), doar în atracția acestei mișcări, a acestei depășiri a contingentelor, a imanenței noastre pământești, doar aici misiunea întregii Biserici își dobândește pe deplin sensul, anvergura, întreaga evidență. *„Când Mă voi înălța, atunci voi trage toți oamenii după Mine”*. Doar în măsura în care, în Biserică, comunitatea poate depăși tocmai aceste contingente, se poate desprinde de cele pământești, doar atunci poate da mărturie despre taina lui Hristos înălțat de-a dreapta Tatălui.

Întrucât am vorbit despre anamneza lui Hristos Cel ce este, Hristos prezent în Biserică și în același timp înălțat de-a dreapta Tatălui, ne putem aduce aminte de cea de-a doua față a anamnezei - Hristos Cel ce era. Biserica își aduce aminte de Cel ce era, adică de ceea ce Hristos a săvârșit o dată pentru totdeauna în istorie în timpul întrupării Sale, în timpul împlinirii Sale pământești până la Înălțare. Prin urmare, *„Cel ce era”* se raportează la taina Întrupării, a Patimilor, a Învierii, la istoria mântuirii în totalitatea sa.

Sensul Euharistiei nu se poate limita la un raport unilateral Euharistie-Cruce, nici chiar Euharistie-Înviere. Există o totalitate, o unicitate a ansamblului lucrării lui Hristos; întreaga iconomie a mântuirii este reprezentată în memorialul euharistic.

În sfârșit, trebuie să ne amintim că adunarea euharistică nu-și aduce aminte numai de trecutul istoric, sau de prezentul ceresc sau sacramental, ci și de viitor, își aduce aminte că Domnul vine.

Prin Euharistie, Biserica este îndreptată în întregime către Hristos, care nu numai că este aici – „*Iată, Eu cu voi sunt în toate zilele până la sfârșitul veacului*” (Mat. 28, 20) –, dar este și „*Cel ce vine*”. Ce înseamnă, prin urmare, această venire a lui Hristos pe care o exprimă memorialul euharistic, pe care o exprimă taina euharistică în întregime, și care trebuie să ne ajute să înțelegem sensul însuși, așa spune chiar firea Bisericii? Lectura textelor neo-testamentare și a liturgiilor primare ne arată că această conștiință și această așteptare a venirii lui Hristos este extrem de intensă, extrem de profundă, mai ales în anumite cuvinte sau exclamații pe care le regăsim atît în Biblie, cât și în liturgiile primare, de exemplu *Maranatha*. Acest cuvânt înseamnă în același timp „*Vino, Doamne (lisuse)*”, fiind o invocație, o aclamație, o rugămintă, o așteptare, și totodată o vestire: „*Da, Domnul vine*”; iar „*Domnul vine*” nu mai este doar o așteptare, ci o împlinire.

De asemenea, epicleza Sfântului Duh nu exprimă doar așteptarea, cererea fierbinte, ci este deosebit de intensă, pentru că Biserica știe că această epicleză este ascultată și că invocarea Bisericii în Euharistie se situează înăuntrul rugăciunii Marelui Arhiereu Iisus, de-a dreapta Tatălui. Iată de ce Biserica se poate ruga fierbinte, intens, dar în același timp cu îndrăzneală, cu certitudine. Prin urmare, *Maranatha* exprimă atât rugămintea, dependența, supunerea Bisericii față de Hristos, cât și certitudinea, vestirea lumii că Hristos este aici, că Hristos vine ca Cel înviat pentru a-l mântui pe om, pentru a-i da viața cea nouă, pentru a-l smulge din robia răului, a păcatului, a suferinței, a servituților de orice fel și a alienării.

Iată un exemplu de memorial euharistic, cel al liturghiei bizantine a Sfântul Ioan Gură de Aur: „*Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de-a treia zi, de înălțarea la ceruri, de șederea cea de-a dreapta și*



de cea de a doua și slăvită iarăși venire". Această anamneză este întotdeauna o punere a Bisericii în prezența acestei taine totale a mântuirii noastre. Această taină a mântuirii nu poate fi limitată doar la unul dintre aceste trei aspecte ale memoria-lui lui Hristos, iar atenuarea, reducerea unuia sau a celuilalt, duce Biserica la deformări profunde ale conștiinței sale de Biserică și a propriei sale mărturii în lume.

### BISERICA ÎN RUGĂCIUNE

În liturghie și în știința liturgică, epicleza a devenit, treptat și din ce în ce mai mult, un termen tehnic, desemnând o rugăciune anume adresată Tatălui pentru ca Duhul Sfânt să Se pogoare asupra pâinii și vinului puse înainte și să le sfințească, prefăcându-le în trupul și sângele lui Hristos. Trebuie să amintim că în liturghiile primare, întâlnim epicleze variate atât prin forma, cât și prin destinația lor - epicleze hristologice, invocații pentru venirea lui Hristos, ca, de pildă: „Da, vino, Doamne Iisuse” sau *Maranatha*.

Aceasta din urmă este redescoperită astăzi de liturghiile moderne, în special de liturghia de la Taizé sau liturghia luterană din Germania. Ea exprimă o urgență, sporită poate de instabilitatea apocaliptică a evenimentelor din vremea noastră; când totul se clatină în jurul nostru, atunci cu adevărat nu numai omul în ființa sa profundă, ci întreaga Biserică se simte și mai dependentă de această venire a lui Hristos. Sau oare această venire nu este manifestată cu atâta intensitate decât în Euharistie?

Trebuie deosebite două orientări în epicleză; epicleza lui Hristos, care nu se poate face decât întru Duhul Sfânt: „Și Duhul și Mireasa spun: *Vino, Doamne Iisuse*” (Apoc. 22, 17, 20). Doar prin suflarea Duhului Biserica este în stare, în Euharistie,

să cheme, să invoce, să roage, apoi să vestească pe Hristos. Doar prin Duhul Sfânt, Biserica Îl poate mărturisi pe Iisus Hristos ca pe Domnul ei.

Pe de altă parte, epicleza propriu-zisă a Duhului Sfânt, invocarea venirii Sfântului Duh, se inserează profund în datul neo-testamentar, îndeosebi în cuvântarea de despărțire a lui Hristos, dinaintea de Patimi (Ioan 14 - 16), în care Hristos Însuși vestește și făgăduiește că, atunci când Se va ruga Tatălui, această rugăciune va fi o epicleză, o cerere a Sfântului Duh: „Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă” (Ioan 14, 16). Chemarea Duhului Sfânt care constituie epicleza Bisericii nu se poate face decât datorită lui Hristos, prin Hristos, prin rugăciunea lui Hristos preaslăvit și înălțat de-a dreapta Tatălui. Întreaga liturghie trebuie deci înțeleasă în perspectiva acestei mijlociri cerești a lui Hristos, care este o epicleză a Sfântului Duh, o cerere către Tatăl de a trimite Duhul peste Biserică, peste daruri, peste comunitate, peste lume.

Dacă ne gândim la dezvoltarea conștiinței euharistice a Bisericii, constatăm că Biserica a trecut, în timpul său istoric, prin diferite stadii de evoluție.

În perioada pre-niceeană, Biserica pare a nu fi insistat prea mult asupra importanței prefacerii darurilor; epicleza, așa cum observăm în special la Sfântul Ipolit în *Tradiția apostolică*, nu era îndreptată cu precădere spre prefacerea pâinii și vinului în trupul și sângele lui Hristos, ci, înainte de toate, spre faptul că, prin mijlocirea jertfei Bisericii, această epicleză prefăcea întreg poporul lui Dumnezeu în trupul și sângele lui Hristos. Este o realitate pe care atât teologia euharistică, cât și exegeza neo-testamentară o redescoperă<sup>19</sup>. O finalitate eclezială și antropologică a sfințirii. Tot așa cum, inițial, sfințirea apei botezului se făcea - și se face - în vederea afundării baptismale, tot

19. Cf. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955.

asa sfințirea euharistică se face în perspectiva comuniunii euharistice. Trebuie evitat să se izoleze și să se fărâmițeze taina sfințirii, considerând comuniunea euharistică numai un rod duhovnicesc al sfințirii elementelor sacramentale. Comuniunea nu este rodul duhovnicesc, ci punctul culminant, pecetea acestei sfințiri. Sfințire și comuniune sunt legate, din punct de vedere teologic și organic, în taina unică a Cinei. Aceasta este tocmai sfințirea, jertfa și pomenirea Cinei Domnului, care se actualizează în taina Euharistiei și prin urmare în împărtășirea comunității.

Părinții secolului al IV-lea, începând cu Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Ambrozio, insistă mai mult asupra evenimentului, asupra miracolului euharistic negrăit, acel *mysterium tremendum* al sfințirii, și aceasta într-un limbaj din ce în ce mai realist. Și cu cât poporul creștin va pierde sensul comuniunii organice și normative a Euharistiei, cu atât mai mult această concepție „realistă” a tainei va căpăta relief. În momentul în care comunitatea se situează nu în Euharistie, ci în fața Euharistiei, ea poate să reflecteze mai bine la acest miracol, pentru că nu poți reflecta cu adevărat la ceva decât dacă îți este exterior. Într-un anumit sens, Biserica primară nu avea teologie euharistică și nici nu putea să aibă. Și, după părerea mea, este lipsit de sens să se caute o teologie euharistică, o teologie a jertfei, o teologie a prezenței reale în Biserica primară, pentru că această teologie reprezentând prea mult o realitate a trăirii, despre ea nu se poate vorbi decât pornind de la această trăire. Ne lovim din nou de ambiguitatea limbajului. Limbajul care exprimă experiența duhovnicească devine astfel indicele unei îndepărtări, al unei pierderi a acestui sens euharistic. Cu cât sensul euharistic al comuniunii este mai estompat, cu atât mai necesare sunt limbajul și reflecția, pentru a da seamă de ea.

Ulterior, cu prilejul controverselor euharistice dintre greci și latini, se vor purta discuțiile care ni se par astăzi atât de ste-

rile cu privire la *cuvânt și epicleză*: cum se săvârșește sfințirea, prin cuvânt, prin cuvintele de instituire, sau prin epicleză? Este, după părerea mea, un fapt stabilit, că nu se poate juxtapune sau alege între Paște și Cincizecime, la fel cum nu alegi între Hristos și Duhul Sfânt, nu alegi între prezența lui Hristos și lucrarea Duhului Sfânt; dar trebuie arătat că această prezență este diferită - prezența lui Hristos și cea a Duhului Sfânt sunt, fiecare, specifice în taina euharistică. Hristos Se intrupează în Cuvânt, este prezent în darurile euharistice prin care ne asimilează Sieși. Duhul Sfânt este prezent în om, dar în alt mod, infuz, inexprimabil, într-un mod pe care limbajul nu-l poate reda, căci Duhul Sfânt nu este obiect al cunoașterii, obiect al teologiei. Duhul Sfânt este, înainte de toate, puterea cunoștinței, lumina în care vedem chipul lui Hristos și în care se înfăptuiește prezența lui Hristos în noi. Prin urmare, Sfântul Duh este totdeauna altul. Și în aceasta constă întreaga dificultate a pnevmatologiei, întreaga dificultate de a vorbi despre Duhul Sfânt și despre lucrarea Sa sfințitoare în Euharistie.

Sfințirea elementelor și sfințirea credincioșilor alcătuiesc cele două aspecte ale realității Euharistiei, căci omul se înrădăcinează adânc, prin trupul său, prin limbajul său, prin întreaga sa sensibilitate, în cosmos, în însăși realismul lumii în care este profund ancorat și pe care este chemat, prin Euharistie, să-l transfigureze, să-l sfințească. Prin urmare, Biserica nu poate, desigur, să facă economie de elemente materiale. Credem în sensul deplin al sfințirii elementelor, al prezenței reale a lui Hristos în elemente, nu în vederea unei adorări a acestora, ci în vederea împărtășirii credincioșilor. Pietatea euharistică și evlavia cu care Biserica Ortodoxă înconjoară pâinea și vinul sfințite (Sfânta Cuminecătură) trebuie înțelese într-o perspectivă de comuniune, de mâncare euharistică.

Ceea ce am spus despre epicleză ne îngăduie să înțelegem mai bine că epicleza nu poate fi limitată la o singură rugă-

ciune a Euharistiei. Sunt epicleze pre-sfințitoare, epicleze post-sfințitoare, epicleze privind Darurile, epicleze privind adunarea, epicleze în care preotul roagă ca Dumnezeu să trimită Duhul Sfânt, pentru ca propria sa nevrednicie să nu constituie o piedică, pentru ca Duhul să-l curățească pe preot astfel ca nevrednicia acestuia să nu împiedice pogorârea Duhului peste Euharistie și peste adunare: „Pomenește, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale, și a mea nevrednicie - se spune în liturgia bizantină a Sfântului Vasile cel Mare. Iartă-mi toată greșeala, cea de voie și cea fără de voie, și să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh, de la Darurile ce sunt puse înainte”. Sfințirea nu se poate face fără sfințenie, nu doar cea ca rod al sfințirii euharistice, ci și sfințenia prealabilă, fără de care nevrednicia preotului se răsfrânge asupra Darurilor și împiedică revărsarea harului lui Dumnezeu.

Epicleza se referă, deci, la ansamblul Euharistiei. Întreaga Euharistie este epicletică, întreaga Euharistie este o invocare; preotul și adunarea nu sunt stăpânii actului euharistic, ci Duhul Sfânt este adevăratul săvârșitor al Euharistiei, ca și al tainelor. Într-un anumit sens, Duhul Sfânt este cel care lucrează în noi, care ne informează, care îngăduie și înfăptuiește în noi această rugăciune și această conformitate cu Hristos.

Dar dacă spunem că Euharistia este în întregime epicleză, este limpede că epicleza depășește limitele Euharistiei și că această epicleză, acest sens epicletic, acest sens de invocare, de dependență, acoperă și definește întreg misterul Bisericii, întreaga relație a Bisericii cu Hristos. Biserica nu este decât slujitoare, adică nu poate fi decât un releu, nu poate decât să dea mărturie și să vestească ceea ce o depășește și ceea ce se face prin intermediul acestor „vase de lut” care sunt instituțiile noastre. Nu poate, deci, să fie decât în situație de penitență, dar cu convingerea, desigur, că prin lucrarea euharistică Biserica, comunitatea, este iertată, că trăiește în această iertare și că această

iertare nu este altceva decât lumina învierii care izvorăște în ea. Epicleza este, deci, o dependență, o supunere deplină în Duhul Sfânt față de Hristos și față de Tatăl. Ea este, de asemenea, o așteptare și o chemare.

Pentru a vorbi despre epicleza întregii Biserici, este foarte edificator să ne amintim de rugăciunea Bisericii primare, în „încăperea cea de sus”, dinainte de pogorârea Duhului Sfânt la Cincizecime. Putem spune că această rugăciune arzătoare a Bisericii adunate în locul comun al Cinei se împlinește, se repetă, se oglindește în rugăciunea liturgică a Bisericii, a întregii Biserici în Euharistie. Întreaga Biserică este în rugăciune arzătoare, pentru că Euharistia este o Cincizecime permanentă, atât prin pregătirea Cincizecimii în această rugăciune, cât și prin faptul că Duhul Sfânt este revărsat în Biserică. Avem două aspecte ale epiclezei, după cum avem două aspecte în Cincizecime: 1) pregătirea, cererea fierbinte, conștiința că Duhul Sfânt este Cel ce va să vină, și Biserica se curățește pentru aceasta, este deja în stare de comuniune, rugăciunea este deja o rugăciune comună, o rugăciune unanimă, și 2) această unanimitate care, inițial condiție a venirii Duhului Sfânt, va fi apoi rodul acesteia (îndeosebi Fapt. 2). Epicleza ne pune în starea din ziua Cincizecimii, ne pune în situația Bisericii, în starea de Cincizecime perpetuă.

Spre deosebire de taina învierii și a crucii, care s-au împlinit o dată pentru totdeauna, Cincizecimea nu este doar evenimentul unui moment, al unui timp, ci este inaugurarea timpului Bisericii, adică inaugurarea timpului revărsării permanente, constante a Duhului Sfânt peste comunitate. În Faptele Apostolilor, există o întreagă secvență a acestor revărsări multiple ale Duhului Sfânt în diferite stadii, în diferite etape normative ale creșterii Bisericii. Citind Fapte 8 și 19, când Duhul vine asupra comunității, asupra celor doisprezece ucenici la Efes, ai impresia că ai de-a face aici dacă nu cu o repetare, măcar cu con-

știința faptului că evenimentul primei Cincizecimi se continuă. Anumiți Părinți ai Bisericii - mai ales Nicolae Cabasila în *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*<sup>20</sup>, au insistat mult asupra sensului cincizecimic al liturghiei, al Euharistiei. Această idee a Cincizecimii permanente este o idee profund tradițională în Biserica primară și îndeosebi în tradiția orientală și siriană.

### EUHARISTIA, COMUNIUNE A BISERICII

Aș vrea să deosebesc mai multe planuri de comuniune:

Comuniune treimică, și aceasta este o idee la care țin foarte mult, idee potrivit căreia comuniunea euharistică este o *comuniune treimică*, un dar, o prezență, o realizare a vieții treimice în Biserică. Liturghia ortodoxă începe cu binecuvântarea Împărăției treimice: „Binecuvântată este Împărăția Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh”. Și aceasta corespunde unei conștiințe euharistice foarte profunde, chiar dacă uneori insuficient exprimată în învățătura și în doctrina clasică. Tratatele școlare despre Euharistie au fost deseori puternic influențate de un fel de hristomonism euharistic, adică un fel de exclusivism în Hristos, lăsând de o parte orice referință la Tatăl și la Sfântul Duh. Hristos este calea către Tatăl: „*Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl*” (Ioan 14, 9). Euharistia este îndreptată, deci, către Tatăl și, la urma urmei, locul rugăciunii „Tatăl nostru” în Euharistie amintește tocmai faptul că întreaga comunitate euharistică trebuie să se situeze într-un context treimic, pentru ca Biserica să-și amintească, în momentul comuniunii, că Euharistia este împărtășirea cu Hristos prezent de-a dreapta Tatălui, Hristos înviat și preaslăvit.

20. Capit. 37, trad. franceză în *Sources chrétiennes*, nr. 4 bis, Paris, 1968, p. 226-229 și notă la Pr. S. Salaville, *La Pentecôte eucharistique*, p. 334-336.

Euharistia este o *Cincizecime perpetuă*. Noțiunea de împărtășire a Sfântului Duh în Euharistie este o noțiune vitală, care își are originea chiar la Sfântul Pavel, în salutul său treimic de la II Cor. 13, 13: „*Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu (Tatăl) și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți*”. În secolul al IV-lea, liturgiile bizantine au generalizat această binecuvântare treimică chiar înainte de rugăciunea euharistică. Sfântul Vasile al Cezareii a dezvoltat tema împărtășirii Sfântului Duh în contextul disputelor despre dumnezeirea Duhului, arătând că Duhul Sfânt se împărtășește cu plinătatea vieții dumnezeiești a Tatălui și a Fiului și că viața întregii Biserici este o împărtășire a Treimii în Sfântul Duh. Însăși tema împărtășirii Sfântului Duh se întâlnește în mai multe rânduri în liturgia bizantină a Sfântului Vasile al Cezareii<sup>21</sup>. În liturgia ortodoxă actuală, una din cântările Cincizecimii este inclusă în rugăciunile de mulțumire de după comuniune: „Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc, am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne, că aceasta ne-a mântuit pe noi”. La fiecare liturgie, putem cu adevărat să spunem că am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc...

Euharistia este astfel *comuniunea sfinților*, comuniune a întregii Biserici, și acest lucru a fost exprimat în liturgia bizantină, îndeosebi în ritualul proscomidiei, al pregătirii elementelor euharistice în potir și pe disc, unde, alături de agnețul care-L simbolizează pe Hristos, preotul așază părticelele simbolizând pe Maica Domnului, cele nouă cete ale sfinților, viii și morții. Și astfel, în celebrarea euharistică, comunitatea la rândul său este chemată să ia parte la această reprezentare figurativă pe disc, trimițându-și la altar pomelnicele cu numele viilor și morților, care vor fi pomeniți în acel moment, în timp

21. Cf. B. Bobrinskoy, „Liturgie et ecclésiologie trinitaire de Saint Basile”, în *Verbum Caro*, Paris, 1969, inclusă și în prezentul volum.



ce preotul va scoate părțile de prescură pe care le va așeza pe disc. Astfel, întreaga Biserică, adică Trupul lui Hristos, Hristosul total, cum spune Fericitul Augustin (*Christus totus caput et corpus*)<sup>22</sup>, Hristos întreg, cap și trup, este reprezentat și participarea Sa reală este amintită în celebrarea Euharistiei. Iar aceasta este adevărat nu numai pentru proscomidie, ci, în general, pentru toată liturghia, prin rugăciunea de mijlocire de după epicleză, în care Biserica pomenește pe Maica Domnului, pe sfinți, pe vii și pe morți, toate nevoile și suferințele și dorințele lumii. Se poate cita, în legătură cu acest subiect, mai ales liturghia Sfântul Vasile al Cezareii, îndeosebi rugăciunea sa euharistică de mijlocire, în care Biserica pomenește toate treptele și toate categoriile de credincioși, toate suferințele celor care sunt în închisori, în prigoniri, ale văduvelor și orfanilor etc<sup>23</sup>.

### „CU PACE SĂ IEȘIM”. MISIUNEA BISERICII

Euharistia este în întregime îndreptată și sprijinită pe taina Paștelui, a Înălțării, a Cincizecimii și a celei de-a doua veniri a lui Hristos. Misiunea creștină, misiunea Bisericii nu poate fi înțeleasă decât în funcție de Paște, de Învierea lui Hristos, ai cărei martori suntem în Euharistie, în funcție de Cincizecime, ai cărei beneficiari suntem în Euharistie, și de Înălțarea lui Hristos pe Care Îl însoțim și a de Căruia slavă ne împărtășim tot prin Euharistie. Această misiune este, înainte de toate, o misiune a comunității, o misiune comunitară, pentru că, la rândul său, comunitatea trebuie să oglindească în sine iubirea: „Să vă iubiți unul pe altul, (...) pentru ca lumea să creadă, ...întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei” (Ioan 13, 34, 35; 15, 12, 17 etc).

22. In *Evang. Ioannis*, tr. XXVIII, PL 35, 1622 et alia.

23. Textul din anexă.

*Ite, missa est* din liturghia latină sau *Cu pace să ieșim* din liturghiile bizantine, această concluzie comună a liturghiilor noastre, nu este decât vestirea sfârșitului primei etape a Euharistiei. În acel moment are loc nu *ieșirea* din Biserică, ci *intrarea* Bisericii în lume; această trimitere, această împrăștiere a credincioșilor este necesară; Biserica nu poate să rămână cantonată și închisă și ferecată în sine. Slujba duminicală trebuie să se încheie și să se continue de-a lungul săptămânii. În acest sens, nu putem înțelege Euharistia duminicală fără rugăciunea lăuntrică și fără Euharistia dinlăuntru credincioșilor din timpul săptămânii, de la locul și din timpul muncii lor, al vocației lor, al familiei lor.

J. J. von Allmen deosebește în Euharistie două momente fundamentale, Liturghia și Euharistia<sup>24</sup>: 1) Liturghia, care înseamnă trimiterea, explozia, împrăștierea, dar o împrăștiere providențială, sacramentală a Bisericii în lume, asemenea „aluatului care dospește frământătura”, asemenea sării în bucate; 2) Euharistia, când Biserica se adună, când se unifică în locul celui necesar și unic „față către față” nu numai al insului, ci și al comunității, cu Domnul său, întru Duhul Sfânt. J. J. von Allmen se folosește de imaginea inimii, a sistolei și diastolei: sistola, adunarea, aflusul de sânge la inimă, iar diastola, trimiterea, înnoirea celulelor trupului, prin sângele, el însuși regenerat de suflarea dumnezeiască.

Cred că toate acestea sunt de o mare importanță: această noțiune a dimensiunii misionare a Bisericii, pornind de la adunarea euharistică, de la ea și prin ea, într-un ritm perpetuu, mereu înnoit, este cea în care ar trebui să înțelegem taina Bisericii, creșterea și maturizarea, mărturia și chiar suferința sa, din Euharistie în Euharistie, până în Împărăția lui Dumnezeu.

## LITURGHIE ȘI ESHATOLOGIE

Nu voi vorbi despre eshatologie ca atare, nici din punct de vedere dogmatic, adică despre eshatologie în sine, nici măcar despre locul său general în viața liturgică; mă voi mărgini la Euharistie și, mai precis, la anamneza și epiclezele euharistice. Cu 15 ani în urmă, vorbind despre pnevmatologia cultului, alesesem ca titlu: „Câteva reflecții cu privire la pnevmatologia cultului”. Astăzi, aș putea spune: „Câteva reflecții cu privire la eshatologia din Euharistie”.

### A

Teologiile de școală, atât ortodoxă, cât și catolică sau protestantă, au suferit o distorsiune considerabilă, prezentând eshatologia ca și cum aceasta ar privi exclusiv țelurile ultime ale omului și ale lumii, într-o perspectivă strict liniară și izolată în viitor, fie individualistă, fie cosmică și universală, dar întotdeauna îndepărtată și ireală. Decalajul dintre această eshatologie a manualelor noastre, dar și a propovăduirii noastre, adesea, și eshatologia inaugurată sau realizată de Noul Testament și de viața eclezială și liturgică, este uriaș și dramatic. În zilele noastre, Pr. Alexander Schmemmann a știut să repună în valoare dimensiunea eshatologică a cultului și a Euharistiei. După el, Ioan Zizioulas s-a străduit, la rândul său, să sublinieze aspectul eshatologic al adunării euharistice în jurul Domnului prezent în Biserica Sa.

Rezumând în câteva cuvinte sensul *eshaton*-ului neotestamentar și eclezial, pentru a-l aplica realității liturgice, l-aș traduce în același timp prin termenul de ultim, dar și de final (*telos*) și de plenar (*pleroma*). Conjugarea, sau convergența acestor diferite sensuri ne îngăduie să redăm *eshaton*-ului biblic conținutul său calitativ, pe lângă cel linear. Acest sens calitativ, de plenitudine și de sfârșit, caracterizează venirea Domnului, întreaga Sa operă mântuitoare și prezența Sa dătătoare de viață în Biserică. Acestui ultim aspect, modului eclezial și permanent al eshatologiei, adică al Prezenței Celui ce vine, aș dori să-mi consacru comunicarea.

## B

Înălțarea Domnului și Cincizecimea istorică (Fapt. 2), aceste două evenimente constituie o demarcație între modul evanghelic al prezenței lui Hristos (arătat în trup, I Tim. 3, 6) și modul eclezial al acestei prezențe. Dacă în timpul vieții pământești a Mântuitorului, El era locul privilegiat și deplin al prezenței Duhului, de-acum înainte, Duhul care însușește trupul eclezial al lui Hristos este la rândul Său locul, spațiul propriu al prezenței lui Hristos, a „*Celui ce este, Celui ce era și Celui ce vine*”. Ioan Zizioulas a subliniat rolul „constitutiv” al Duhului Sfânt în viața omenească a lui Hristos, pe de o parte, și în prezența Sa sacramentală și eclezială, pe de altă parte (de ex. în *L'Être ecclésial*, Geneva, 1981, p. 98).

Aș porni și eu de la această funcție proprie Duhului Sfânt, de a-L face prezent pe Iisus Hristos, în chip deplin, în toate dimensiunile și domeniile vieții Hristosului total, Cap și Trup.

Dacă ar fi să folosim noțiuni moderne pentru a vorbi despre eshatologia eclezială, sau mai curând despre perspectiva liturgică a eshatologiei, aș îndrăzni să folosesc termenii de *implozie* și de *explozie*, într-o analogie cu fenomenele de con-

tracție și dilatare fizică, în care, unei concentrări incredibile a masei, în care până și spațiul dintre atomi este desființat, îi urmează o explozie sau o expansiune de energie într-un spațiu-timp uriaș. Potrivit acestei analogii, Duhul manifestă în două feluri prezența lui Hristos. Mai întâi, desființând frontierele spațio-temporale ale existenței Sale multiple în experiența sacramentală a prezenței Sale unificate, și apoi, creând un elan dinamic de expansiune a Bisericii și a membrilor ei către diferitele moduri, istoric, ceresc și ultim ale prezenței lui Hristos.

Astfel, pe de o parte, Sfântul Duh realizează prezența plină și unică a lui Hristos în multiplele Sale dimensiuni: Cuvântul creator, Iisus istoric, Hristosul slavei, Domnul parusiei și al judecății. Această prezență reală a Domnului Iisus transcende distanțele și frontierele spațiului și ale timpului. Aceasta este funcția sacramentală a „memorialului” euharistic și liturgic care determină însăși ființa Bisericii-Mireasă a lui Hristos.

Liturghia euharistică realizează, deci, această prezență eshatologică a lui Hristos în Biserică, comemorând în memorialul său, în anamneza euharistică, mai întâi timpul istoric al mântuirii (crucea, mormântul, învierea), apoi slava cerească (înălțarea la cer, șederea de-a dreapta) și în sfârșit parusia (cea de-a doua slăvită venire). Aclamațiile liturgice ale Apocalipsei exprimau deja, încă de la începuturile cultului creștin, lauda unică a „*Celui ce este, Celui ce era și Celui ce vine*” (XI 4, 8 și 11, 17)<sup>1</sup>.

Această contemporaneitate multiformă a lui Hristos cu existența noastră (și a noastră cu existența Sa) este însă foarte greu de exprimat și de menținut în mentalitatea noastră decăzută, în gândirea noastră discursivă și mai ales în limbajul nostru teologic, care poartă și el, totuși, întreaga povară a decă-

1. Cf. B. Bobrinskoy, „L'Eucharistie, plénitude de l'Église”, în *Intercommunion: des chrétiens s'interrogent*, Paris, 1969, p. 26-27.

derii noastre. Din această cauză mi-a fost întotdeauna nespus de greu să vorbesc despre dimensiunea eshatologică a credinței, a cultului, și am încercat o mare admirație față de cei care foloseau cu ușurință și ca de la sine această noțiune.

Tendința firească a minții omenești și entropia demersului teologic însuși ne vor face să ne amintim întotdeauna de evenimentele istorice ale lucrării mântuitoare ca de niște evenimente care aparțin trecutului, să contemplăm tainele slavei Sale cerești ca fiind transcendente existenței noastre pământești și să privim întoarcerea lui Hristos în slavă ca pe o realitate viitoare foarte îndepărtată, anticipată, în cel mai bun caz, în întâlnirea față către față de la judecata personală, după moarte. În această perspectivă liniară, există tendința de a disocia aceste aspecte unele de celelalte și de a-l izola pe fiecare (fie că este vorba despre viața istorică și lucrarea mântuitoare a lui Hristos, crucea și învierea, fie despre existența și slava Sa cerească, fie despre întoarcerea Sa în slavă), în dauna viziunii de ansamblu a credinței creștine.

Astfel, credinciosul se află prins într-un spațiu și într-o temporalitate ermetic închise, potrivit cărora existența multiplă a lui Hristos ne privește, desigur, dar din exterior, căci Hristos mă precede în istorie, mă depășește în slava Sa cerească și Se face așteptat în a doua Sa venire, la urma urmei atât de îndepărtată, încât pare ireală. Acestea sunt contururile nu numai ale psihologiei noastre religioase, individuale sau colective, cea a societăților noastre ecleziale, ci constituie și amprenta teologilor noastre reci, conceptuale, școlarești.

Din păcate, toate acestea intră în ordinea firească a lucrurilor. Este greu să vorbești „la rece” de prezența eclezială a lui Hristos, să o mărturisești în afara focului Sfântului Duh, tot așa cum doar în flacăra Cincizecimii euharistice îndrăznim cu încredere și fără osândă să-L chemăm pe Dumnezeu Tată și să rostim „Tatăl nostru”.

## C

Doar în acțiunea liturgică a Euharistiei devine apropiat Cel a cărui existență părea îndepărtată și abstractă, în acțiunea liturgică a Euharistiei și în corespondența acesteia lăuntrică și caritabilă, adică în liturgia permanentă a inimii și în cea a milostivirii. Doar atunci se desființează frontierele spațio-temporale atât de etanșe ale trecutului, ale cerescului și ale viitorului, în prezența Celui care este, care era și care vine.

Această prezență a lui Hristos în Biserică presupune, de asemenea, în replică, un întreit elan de iubire:

1) un elan de iubire al Bisericii Mirese față de Mirele care S-a dat pentru ea (Efes. 5, 25); Biserica devine astfel contemporana chenozei Sale, se asociază până la sfârșitul veacurilor crucii patimilor și Învierii lui Hristos;

2) totodată, implică și un elan de iubire față de Iisus Marele Arhiereu, care a străbătut cerurile și ne-a deschis și nouă calea către Slava Împărăției; un dinamism ascensional își pune pecetea pe Biserică, în cult și în întreaga sa existență istorică;

3) acest elan de iubire îndreaptă Biserica către Domnul slavei, care va veni să judece viii și morții, dar care vine încă de pe acum în permanența judecății Sale inaugurate în prezent, în acest „astăzi” al Bisericii. Astfel, Euharistia sporește dorința și nerăbdarea Bisericii, căreia îi răspunde Domnul: „Da, vin curând” sau, în traducerea Bibliei de la Ierusalim: „*Da, venirea Mea este aproape*” (Ap. 2, 16; 3, 11; 22, 7; 12, 20).

Prin lucrarea Sfântului Duh se realizează prezența multi-formă a lui Hristos în Biserica Sa prin intermediul memorialului euharistic, după cuvintele Domnului Însuși: „*Vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu*” (Ioan 14, 26). Desigur, să nu reducem memorialul la o formulă sau la o parte din rugăciunea euharistică. Tot cultul, toată învățătura, toată

tradiția Bisericii nu sunt altceva decât o punere în actualitate, o re-prezentare, un memorial, o mărturisire a tainei lui Hristos.

Memorialul lui Hristos este de nedespărțit, deci, de mișcarea totală de adorare și de mulțumire (partea premergătoare Jerfiei și cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt”), nedespărțită la rândul ei de invocare și jertfă (epicleză), nedespărțită de mijlocire și de comuniunea care constituie Euharistia Bisericii. Doar în focul Duhului se săvârșește memorialul, se realizează prezența Domnului, cuvântul Său ziditor răsună, doar acolo Crucea și mormântul gol, Tronul ceresc al Mielului și Judecata eshatologică a Fiului Omului coincid, nu mai sunt decât una în acel *astăzi* sacramental al Bisericii.

Astfel, pentru mine, a vorbi despre perspectiva eshatologică a Euharistiei și a cultului înseamnă a vorbi, înainte de toate, de taina prezenței celei una și multiple a Mântuitorului, în Capul și în mădulele Sale, prezență care transcende timpul și spațiul, dar care unește în prezentul Bisericii oamenii dintotdeauna și de pretutindeni, trecuți, prezenți și viitori.

Acestei implozii a Euharistiei de care vorbeam mai înainte îi urmează explozia sa cincizecimică. În Euharistie, timpurile și locurile prezenței lui Hristos și a mădulelor Sale se condensează mai întâi într-o taină ultimă a unității în Dumnezeu, în care întreaga lume este învăluită ca într-o rază de lumină<sup>2</sup>. Apoi, explozia sau expansiunea cincizecimică este reprezentată și reînnoită în fiecare Euharistie prin împrăștierea sacramentală a creștinilor în lume.

2. Vedenia Sfântului Benedict, relatată de Sfântul Grigorie Palama în *Défense des saints hésychastes*, Triade I, 3, par. 22, trad. fr. de J. Meyendorff, vol. I, Louvain, 1959, p. 156, citând Viața Sfântului Benedict scrisă de Sfântul Grigorie cel Mare, P. L. 66, 197 B; cf. și Nicolae Cabasila, *Explication de la divine liturgie*, cap. 38, *Sources chrétiennes*, nr. 4 bis, 1967, p. 231. („Dacă am putea vedea Biserica lui Hristos așa cum este ea unită cu El și părtaşă la Trupul Său, nu am vedea nimic altceva decât Trupul Mântuitorului”).



Această alternanță între adunarea și expansiunea Euharistiei a fost subliniată în chip magistral de J. J. von Allmen prin comparația cu sistola și diastola inimii, în lucrarea sa *Essai sur le Repas du Seigneur* (Neuchâtel, 1966, p. 120). Acum, aș dori să largesc sfera acestei imagini, vorbind despre contracția și dilatarea Domnului Însuși (și nu numai a Trupului Său, sau a mădulelor Sale) prin alternanțele binecuvântate sau dure-roase ale absenței Sale, ale așteptării, venirii, prezenței Sale în Euharistia Bisericii. Aș vrea să spun prin aceasta că Biserica (și mădulele sale) este literalmente proiectată în Duhul către chenoza și biruința pascală, căreia îi devine contemporană, martoră și părtaşă. Totodată, nu este mai puțin dusă (și noi în ea) către liturghia cerească a Mielului, la care participă prin fiecare din liturghiile sale. Ea (și noi în ea) este îndreptată, în sfârșit, cu putere, către așteptarea încrezătoare sau dureroasă a venirii Celui care vine, pe care-L așteaptă și pe care-L vestește, rămânând prin aceasta o piatră de poticnire și de scandal pentru lume. Până și încercările Bisericii, prin mângâierea Duhului, par niște semne premergătoare ale timpurilor din urmă, prin care Biserica este curățită ca prin foc.

Tema martiriului a fost amintită de Dom E. Lanne în legătură cu Sfântul Irineu<sup>3</sup>. Această noțiune a martiriului ar trebui extinsă la o dimensiune mai generală a ceea ce am putea numi, împreună cu papa Ioan Paul II, „suferințe mintuitoare”, prin care Biserica participă la Patimile Domnului, completând ceea ce lipsește din suferințele sale, prin care ea (și noi în ea) suntem supuși unei adevărate nașteri duhovnicești întru viața Duhului. Atunci vom spune cu Sfântul Pavel: „*nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine*” (Gal. 2, 20). Atunci se săvârșește mutația omului firesc în omul duhovnicesc (I Cor. 15, 44-

3. A se vedea comunicarea sa intitulată „Liturgie et eschatologie dans St.Irénée de Lyon”.

49), în care Apostolul (și urmașii săi) suferă durerile nașterii, până ce Hristos va lua chip în noi (Gal. 4, 19).

Această devenire duhovnicească și hristică, al cărei drum este jalonat de Euharistie, merindea nemuririi pentru trupul nostru, această devenire duhovnicească și hristică, așadar, depășește la nesfârșit cadrul destinului nostru individual. Ne aflăm în mișcarea de devenire a unui cer nou și pământ nou despre care vorbește Apocalipsa (21, 1), luând și noi parte la Paștele eshatologic al lumii.

## D

Aș dori să revenim acum la taina Cincizecimii atât în evenimentul său neotestamentar, cât și în permanența sa eclezială. Una din trăsăturile caracteristice ale cuvântării cincizecime a lui Petru (Fapt. 2) este faptul că, deși punctul de plecare al acesteia este venirea eshatologică a Duhului, în zilele din urmă (sintagma „*zilele din urmă*” fiind o glosă petrină adăugată citatului din Ioil), venire a Duhului în putere și în certitudine, totuși, obiectul însuși al acestei cuvântări cincizecime a Sfântului Petru este numai și numai lucrarea mântuitoare a lui Hristos, Omul Durerilor înălțat prin dreapta lui Dumnezeu. Încheierea acestui lung citat din proorocul Ioil este un îndemn de a chema Numele Domnului („*tot cel ce va chema Numele Domnului se va mântui*”), adică Numele Mântuitorului Nostru Iisus preaslăvit. Înainte chiar de adoptarea numelui de „*creștini*”, în Antiohia (Fapt. 11, 26), una din caracteristicile fundamentale ale credincioșilor va fi chemarea Numelui Domnului (Fapt. 9, 14 și 21; 22, 16; Rom. 10, 12-14; I Cor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22). Așa îi va numi Sfântul Pavel pe creștini. Permanența eclezială a Cincizecimii întemeiază astfel, încă de la începuturile sale, pietatea hristologică a Bisericii în această invocare. Ne aflăm, așadar, la izvoarele tradiției ecleziale și liturgice a chemării Numelui lui Iisus, *Kyrios*.

Nimeni nu poate să zică „*Domn este Iisus*”, avea să spună Sfântul Pavel, decât în Duhul Sfânt (I Cor. 12, 3).

Toată conștiința eshatologică a Bisericii apostolice își are astfel izvorul în experiența cincizecimică, care va rămâne una din caracteristicile permanente ale Bisericii primare. Cea dintii epistolă către Corinteni vorbește despre comuniunea duhovnicească cu Domnul și culminează cu aclamarea liturgică *Maran atha* (16, 22). Cea de-a doua epistolă către Corinteni evocă vederea față către față a Împăratului slavei, dincolo de văluri și de umbre (cap. 3). Epistolele către Efeseni și cea către Coloseni vorbesc despre perspectiva și realitatea cerească a mântuirii noastre deja împlinite în Hristos. Epistola către Evrei ne descrie participarea la suferințele și la slava Marelui Arhiereu Iisus, Care pentru noi, ca Înaintemergător, a trecut dincolo de vălul slavei dumnezeiești, El, Începătorul și Plinitorul credinței (12, 2). În sfârșit, Apocalipsa, într-un limbaj simbolic de o actualitate și de un realism extrem, dă mărturie despre întâlnirea față către față a Bisericii cu Mielul, despre lauda eclezială a Celui ce este, ce era și ce vine, și, în sfârșit, despre tensiunea eshatologică a Bisericii, însuflețită de Duhul, Care strigă împreună cu Biserica-Mireasă „*Vino, Doamne Iisuse*” (22, 26). Această epicleză hristologică „*Vino, Doamne Iisuse*”, această chemare a venirii Mirelui, acest strigăt al Duhului sau acest „gungurit de porumbel” (Fericitul Augustin), această chemare răsună în inima Bisericii. Până la revoluția teologică și culturală a secolului al IV-lea, sărbătoarea Pogorârii Sfântului Duh sau, mai curând, timpul Cincizecimii pascale, era marcat în primul rând de o celebrare globală și sintetică a tainelor slăvite ale lui Hristos înviat, mai curând decât printr-un memorial specific al sărbătorii istorice atestate de Sfântul Luca. Atât în calendarul anual, cât și în anamneza euharistică, Duhul Sfânt nu este obiect al acestei aducerii-aminte, ci putere a ei, potrivit cuvintelor Mântuitorului Însuși.

Îndeosebi în cadrul disputei pnevmatologice de la sfârșitul secolul al IV-lea a fost definită acțiunea sfințitoare, desă-

vârșitoare a Duhului Sfânt (pe care o vesteau deja Sfântul Irineu sau Origen) atât în calendarul liturgic anual (prin evoluția și stabilirea statutului propriu și a caracterului comemorativ al sărbătorii Pogorării Sfântului Duh, nu ca ultimă zi a perioadei de cincizeci de zile de după Paști și semn eshatologic al Împărăției, ci ca sărbătoare autonomă), cât și în acțiunea sacramentală, prin inserarea definitivă a mirungerii sau punerea mâinilor post-baptismală și a epiclezelor sfințitoare ale Sfântului Duh în Euharistie. Dincolo chiar și de conștientizarea de către Biserica a funcției sfințitoare a Duhului Sfânt, principiul egalității de cinstire și închinare a Duhului cu Tatăl și cu Fiul a fost elaborat de Sfântul Vasile cel Mare și confirmat în articolul pnevmatologic al Sinodului de la Constantinopol din 381 („Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit”). De acum înainte, Duhul Sfânt nu mai este doar puterea memorialului și a rugăciunii, izvor și putere a chemării Miresei către Mirele, ci obiect și țel al rugăciunii: „Vino, Duhule Creator”, spune Sfântul Ambrozio; „Vino și Te sălășluiește întru noi”, cântă liturgia bizantină, inspirată fără îndoială de Sfântul Vasile.

Această irigare a Bisericii de către valurile cincizecimice ale Duhului este trăită ca o experiență duhovnicească necesară și fundamentală a poporului creștin în întregime. Experiență a comuniunii cu viața dumnezeiască intratrinitară. Dacă teologia ortodoxă de școală nu a fost scutită de efectele „robiei babilonice” a teologiei în general, în care hristologia și pnevmatologia au fost grav dissociate, în schimb, liturgia sacramentală ortodoxă și-a menținut rolul său stabilizator (*lex orandi*) exprimând dimensiunea treimică a acțiunii euharistice. „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh”, rostește preotul la începutul liturghiei; „Nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne”, cântă Biserica după comuniunea euharistică.

Rugăciunea euharistică este adresată Tatălui, dar în unire cu Fiul și cu Duhul („Tu și Unul-Născut Fiul Tău și Duhul Tău

cel Sfânt”, se spune în partea premergătoare Jertfei). Obiectul memorialului este lucrarea mântuitoare săvârșită de Hristos, dar în plinătatea Duhului, în ascultarea Tatălui. Epicleza Duhului se adresează Tatălui, dar are ca obiect prefacerea elementelor euharistice și a noastră înșine în Trupul sfânt și în Sângele de viață dătător al lui Hristos. Rода Duhului este astfel prezența lui Hristos și apropierea de Tatăl. *„Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi și vom veni la el și vom face locaș la el”* (Ioan 14, 23). Finalitatea epiclezei euharistice, a chemării Duhului Sfânt, ca și comuniunea - acest lucru nu a fost remarcat îndeajuns - deci, finalitatea aceasta, tot atât cât și comuniunea euharistică, constă în invocarea Tatălui ceresc, invocarea Tatălui nostru, adică epicleza propriu zisă a Tatălui. *„Te chemăm,(...) cerem și ne rugăm și cu umilință cădem înaintea Ta: învrednicește-ne să ne împărtășim (...) cu cereștile și înfricoșătoarele Tale Taine ale acestei sfinte și duhovnicești mese (...) spre împărtășirea cu Sfântul Duh, spre moștenirea împărăției cerurilor, (...) și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire, fără de osândă să cutezăm a Te chema pe Tine, Dumnezeu cel ceresc, Tată și a zice: „Tatăl nostru...”*. Astfel, Tatăl nostru este în întregime eshatologic și își are locul în această parte finală a epiclezei nu numai prin pomenirea Împărăției, ci și prin însăși chemarea Tatălui ceresc. Biserica anticipează astfel în Euharistie împărăția ce va să vie, nu ca o a treia împărăție, a Duhului, cum credea Ioachim de Fiore și poate și Pr. Florensky, ci ca împărăție a Tatălui, și, în El, a Treimii. Biserica reia intuiția Sfântului Pavel (exprimată la I Cor. 15, 24 și 28), pe care o explică atât de magistral Sfântul Irineu: *„Dumnezeu S-a arătat mai întâi prin Duhul proorociei. S-a arătat apoi prin Fiul, în înfiere. Va fi văzut, în cele din urmă, în Împărăție, ca Tată, Duhul pregătindu-l pe om pentru Fiul lui Dumnezeu, Fiul ducându-l la Tatăl, iar Tatăl dăruindu-i nestricăciunea și viața veșnică,*

care sunt roadele vederii lui Dumnezeu pentru cei care-L văd” (*Adv. Haer.* IV, 20, 5. *Cf.* și V, 36, 2 și *Dem.* 7). Toate acestea au fost foarte bine puse în lumină de cardinalul Daniélou în cursul său de la Institutul Catolic, despre secolul al II-lea, originile creștinismului și îndeosebi despre Sfântul Irineu.

Astfel, fiecare Persoană sau Ipostas treimic poartă în Sine și împărtășește celelalte ipostasuri. După cum spunea Sfântul Vasile în renumita sa scrisoare 38 (atribuită și Sfântului Grigorie de Nysa, dar fără certitudine deplină): „După cum atunci când prinzi unul din capetele unui lanț, tragi totodată și pe celălalt, tot așa când atragi pe Duhul, cum zice proorocul, prin El atragi în același timp și pe Fiul și pe Tatăl. Dacă apuci cu adevărat pe Fiul, Îl vei ține de amândouă părțile, El va aduce, pe de-o parte pe Tatăl, și din cealaltă, Duhul Său propriu”<sup>4</sup>. Poate că în epoca noastră, cercetarea teologică este mai sensibilă la comuniunea treimică în întrepătrunderea dumnezeieștilor Ipostasuri decât la efectul propriu și izolat al fiecărei Persoane. Această regulă a Sfântului Vasile ne îndeamnă la o anumită prudență și smerenie în ceea ce privește judecata de valoare privind teologiile și liturghiile noastre respective. În zilele noastre, asistăm la o reînviere a sensului eshatologic mai presus de frontierele confesionale dintre Bisericiile noastre, într-o remarcabilă convergență cu mărturia scrierilor Noului Testament și ale Bisericii primare.

## E

Alături de epiclezele pnevmatologice care afirmă venirea și prezența Duhului în istorie, până la sfârșitul veacurilor, alături de epicleză, în care Biserica invocă direct prezența și apropierea Tatălui, după cum am văzut, Biserica primară a cunos-

4. *Epistola* 38, 4, P. G. 6, 32, 332C; trad. fr. *Belles Lettres*, vol. I, 1957, p. 86; trad. rom. Pr. Prof. Teodor Bodogae, *Epistole*, în vol. *Sf. Vasile cel Mare, Scrieri*, partea a III-a, col. PSB, nr. 12, Ed. Institutului Biblic, 1988, p. 181.

cut încă din timpurile apostolice, începând de la Cincizecime, epicleze hristologice. Aici, în Duhul, în sânul însuși al Bisericii de care Duhul nu Se deosebește, se încheagă chemarea nerăbdătoare, setea neostoită, flacăra de nestins a dorinței venirii Mirelui. „*Vino, Doamne Iisuse*” (în toate modurile - dumnezeiesc, pământesc, smerit, pascal, ceresc, parusiac - ale existenței Tale, ale prezenței Tale). „*Vino, Doamne Iisuse!*”. Strălucirea albă, cu neputință de suportat, a luminii prezenței Sale se descompune în prisma multiplelor moduri ale venirii Sale, în timpul și spațiul care-i sunt supuse.

Această chemare „*Vino, Doamne Iisuse*”, „*Maran atha*” a dispărut din liturgiile noastre bizantine. Anumite comunități apusene au redescoperit-o și o proclamă. Îndrăznesc să afirm că Pr. Alexander Schmemmann nu a săvârșit nici o euharistie fără a chema în sinea sa acel „*Maran atha*” paulin în momentul epiclezei.

„*Kyrie eleison*”, „*Doamne miluiește*” este, desigur, un vestigiu al acestor invocări hristologice care și-au pierdut puterea eshatologică. Bisericile pauline și ioaneice purtau pecetea acestui sens al așteptării și al chemării neîncetate și al apropiatei venirii a Domnului. În liturgia bizantină, desigur, anamneza exprimă această memorie sacramentală, deci împlinită, a lui Hristos trecut, ceresc și viitor, reproducând astfel anamneza mântuirii din simbolul de credință niceo-constantinopolitan. „*Amintindu-ne de tot ce s-a făcut pentru noi, de cruce, de mormânt, de învierea cea de a treia zi, înălțarea la cer, șederea de-a dreapta, cea de-a doua slăvită venire...*”. Și totuși, enumerarea cronologică a evenimentelor succesive ale tainei unice a lui Hristos nu înlocuiește această chemare a Domnului slavei pe care întreaga Biserică Îl așteaptă, Îl cheamă cu toată credința și cu toată puterea Duhului care se află în ea și a cărui venire și prezență le atestă. Absența acestor invocații din celebrarea liturgică mă apasă. „*Vino, Doamne Iisuse, da, vino curând!*”

Acest simț al urgenței și al așteptării nerăbdătoare a venirii lui Iisus ne este insuflat de prezența Duhului dumnezeiesc.

Vremurile tulburi pe care le trăim, nu îndrăznesc să spun apocaliptice, într-un Apus ferit - pentru cât timp încă? - în chip miraculos de cataclisme, aceste vremuri tulburi pe care le trăim ne îndeamnă, poate, să regăsim flacăra urgenței sfârșitului, a acelor zile din urmă pe care le vestea deja Cincizecimea cea dintâi. Recent, cu prilejul unei cuvântări în deschiderea colocviului consacrat Pr. Serghei Bulgakov, aminteam sentimentul de urgență care-l stăpânea. Aminteam cum semnele premergătoare și apoi înseși evenimentele apocaliptice ale revoluției rusești din 1917 îi întipăriseră în cuget pentru totdeauna simțământul acut al unui sfârșit de lume și, dincolo de experiența istorică a sfârșitului unei lumi, întetiseră în el setea venirii Mirelui. Puține îi sunt scrierile care nu se încheie cu această chemare în Duhul: „Vino, Doamne Iisuse”.

Aș dori să-l citez și pe Pr. Pavel Florensky, care scria în capitolul „Mângâietorul” al magistralei sale opere *La colonne et le fondement de la vérité*: „Pe măsură ce sfârșitul istoriei se apropie, raze noi, până acum nevăzute, razele trandafirii ale Zilei care se ivește și care este neînserată vin să mângâie cupolele Sfintei Biserici(...). Prin sfinții timpurilor noastre, conchide el, ca prin niște lentile telescopice, Îl vedem pe Cel ce vine” (p. 87).

Fervoarea Duhului este cea la care ne îndemna Sfântul Pavel: „Cu duhul fiți fierbinți” (Rom. 12, 11), „Duhul să nu-L stingeți” (I Tes. 5, 19). În această flăcărie se conturează chipul Hristosului multiform, chipul Robului, dar și slava Celui Înviat. Bisericile acestui secol XX au nevoie, nu mai puțin decât cele din Asia Mică și din Laodiceea secolului I, de glasul Duhului care vorbește Bisericilor: „Astfel, fiindcă ești căldicel - nici fierbinte, nici rece, am să te vărs din gura Mea (...) Sârguiește dar și te pocăiește. Iată, stau la ușă și bat; de va auzi cineva glasul Meu și va deschide ușa, voi intra la el și voi cina cu el și el cu Mine” (Apoc. 3, 16 și 19, 20)<sup>5</sup>.





## **Anexa I**

### **EXTRASE DIN TRATATUL DESPRE SFÂNTUL DUH, AL SFÂNTULUI VASILE CEL MARE.**

(col. *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 12, trad. de Pr. prof. Constantin Cornițescu și Pr. prof. Teodor Bodogae, EIBMO, 1988).

## **CAPITOLUL IX**

(...) Mai întâi, cine este acela care, auzind vorbindu-se despre Sfântul Duh, nu este răscolit în cugetul său și nu se ridică cu mintea la o fire superioară? Este numit Duhul lui Dumnezeu, 'Duhul adevărului, Care din Tatăl purcede'<sup>1</sup>, 'Duh drept' și 'Duh conducător'<sup>2</sup>, însă numele Său prin excelență este Duhul Sfânt. Acesta este numele (care se dă ființei) celei fără de trup, nemateriale și simple. De aceea și Domnul, pentru a învăța pe (femeia) care socotea că Dumnezeu trebuie adorat într-un anume loc<sup>3</sup>, fiindcă Cel netrupesc este nelimitat (în spațiu), zice: 'Dumnezeu este Duh'<sup>4</sup>.

Prin urmare, nu este posibil ca atunci când auzi (cuvântul) Duhul să-ți închipui o ființă limitată, supusă schimbărilor și transformărilor sau întru totul asemenea creaturilor, ci, îndreptându-ți mintea către cele superioare, este necesar să te gândești la o fire spirituală, cu putere infinită, nelimitată (de

1. Ioan 15, 26.

2. Ps. 50, 11-13.

3. Pe femeia samarineancă.

4. Ioan 4, 24.

spațiu), (a cărei existență) nu se măsoară cu secole și ani, care abundă de bunătăți. Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El Îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca și când ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că l-a dăruit cineva viața, ci pentru că El (însuși) este dătătorul vieții.

Nu se desăvârșește treptat, ci este de la început desăvârșit. Rezidă în Sine și Se află peste tot. Este cauza sfințeniei, luminează duhovnicească ce dă oricărei puteri spirituale un fel de iluminare pentru aflarea adevărului. Este inaccesibil după natură și perceput doar după bunătate; pe toate le umple cu puterea Sa, dar se comunică doar celor vrednici, și acestora nu în aceeași măsură, ci împarte harul după credință (fiecăruia). Este simplu după esență, dar variază după lucrări; Se află în întregime în fiecare și în întregime Se află peste tot prezent; Se împarte fără să sufere ceva și Se comunică în întregime, asemenea razei solare.

(Col. 109), a cărei lucrare, pe când se pare că este prezentă numai deasupra celui care se bucură de ea, strălucește deasupra uscatului și a mării, este amestecată cu aerul. La fel și Duhul, pe când Se află în fiecare dintre primitori ca și când ar fi singurul, împarte în continuare întreg harul Său tuturor. Cele câte se împărtășesc (de Duhul) se bucură de harul Său pe cât este cu putință (firii lor), nu pe cât Acela poate (să Se împărtășească).

Unirea intimă a Duhului cu sufletul (nu constă) într-o apropiere în spațiu, pentru că, cum s-ar putea apropia cel trupesc de cel netrupesc? –, ci în abținerea de la păcate, care ulterior adăugate sufletului, datorită iubirii de trup, l-au înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, când se va curăți cineva de rușinea pe care a contractat-o din răutate și va reveni la frumusețea firească și va reflecta prin

curățire, ca într-o oglindă împăratească, vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Paraclet.

Acesta însă, strălucind precum strălucește soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta aceluia în el însuși imaginea Celui nevăzut. În fericita contemplare a chipului vei vedea frumusețea arhetipului. Prin Duhul inimile se înalță, cei neputincioși sunt conduși de mână, cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești, datorită comuniunii cu El. Și după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare și cu cele transparente, că, atunci când o rază cade peste ele, devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul. Urmare a acestui fapt este prevederea celor viitoare, tâlcuirea tainelor, cunoașterea celor ascunse, harismele, viața cerească, conviețuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă (în comuniunea) cu Dumnezeu (...).

\*

## CAPITOLUL XVIII

(...) Pe când, ajutați de o putere iluminatoare, contemplăm frumusețea lui Dumnezeu Celui nevăzut, și de la Acesta ne ridicăm (cu ochii minții) la spectacolul răpitor al arhetipului, Duhul cunoașterii este undeva de față. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla chipul, nu le arată din afară chipul, ci îi conduce să-l cunoască prin (intermediul vieții în) El. De aceea, după cum "nimeni nu cunoaște pe Tatăl afară numai de Fiul"<sup>5</sup>, la fel "nimeni nu poate să numească pe

lisus Domn decât în Duhul<sup>6</sup>. Pentru că nu s-a zis 'prin Duhul', ci 'în Duhul'. 'Duh este Dumnezeu, și cei ce I se închină în duh și adevăr trebuie să I se închine'<sup>7</sup>. S-a scris: 'Întru lumina Ta vom vedea lumină'<sup>8</sup>, adică în iluminarea Duhului (vom vedea) 'Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume'<sup>9</sup>. Astfel, 'în El' se descoperă slava Unuia-Născut și se face cunoscut Dumnezeu.

Prin urmare, drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul, (trece) prin Fiul cel unul (și ajunge) la Tatăl cel unul. Și, invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împărătească (pomesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul cel unul și ajung la Duhul. În felul acesta sunt recunoscute Persoanele, iar doctrina pioasă, referitoare la unicitatea lui Dumnezeu, nu este atinsă.

\*

## CAPITOLUL XXVI

(...) Încât, atunci când avem în vedere slava personală a Duhului, Îl considerăm cu Tatăl și cu Fiul, iar când ne referim la harul care lucrează în cei care l-au primit, zicem că Duhul este în noi. Și doxologia pe care o aducem 'în Duhul' nu dă mărturie despre slava Lui, ci despre slăbiciunile noastre; (prin aceasta) arătăm că singuri nu suntem capabili nici laudă să aducem, că puterea noastră vine de la Duhul Sfânt, de către Care fiind întăriți, aducem mulțumirile noastre lui Dumnezeu pentru binefacerile pe care le-am primit. (Fiecare dintre noi) primește ajutorul Duhului, unul mai mult, altul mai puțin – pe măsura curățirii de răutate –, pentru a aduce jertfe de laudă lui Dumnezeu. Iată, deci, un fel (Col. 185) de a aduce slavă,

6. I Cor. 12, 3.

7. Ioan 4, 24.

8. Ps. 35, 10.

9. Ioan 1, 9.

cu cucernicie, "în Duhul", deși este foarte greu să afirme cineva că are în sine pe Duhul lui Dumnezeu și că aduce slavă, fiind înțeleptit de harul Său. Cu toate acestea, Pavel folosește expresia: "Socotesc că și eu am pe Duhul lui Dumnezeu"<sup>10</sup>, și în alt loc (zice): "Lucrul cel bun păstrează-l cu ajutorul Duhului Sfânt care locuiește în noi"<sup>11</sup>. Și despre Daniil (s-a zis) că: "Duhul lui Dumnezeu era în el"<sup>12</sup>. (Acest lucru se poate spune despre) oricine se aseamănă acelor (oameni) după virtute.

Al doilea sens, corect și acesta, este că, după cum în Fiul vedem pe Tatăl, la fel în Duhul (vedem) pe Fiul. Închinarea în Duh luminează mintea noastră. Acest lucru îl deducem din cele ce a spus (Iisus) samarinencei<sup>13</sup>. Aceasta, amăgită de obiceiul locului, (credea) că adorarea se cuvine a se face într-un anumit loc; Domnul a învățat-o că închinarea trebuie să se facă în Duh și adevăr, înțelegând că El este adevărul. Adorând pe Fiul, adorăm pe Cel ce este chipul lui Dumnezeu și Tatăl; adorând pe Duhul, adorăm pe Cel ce arată în Sine divinitatea Domnului. De aceea și în adorare Duhul Sfânt este nedespărțit de Tatăl și de Fiul. Și dacă te afli în afara harului Duhului, nici nu vei adora cu adevărat; iar dacă te miști înlăuntrul Lui, cu nici un fel nu-L vei separa de Dumnezeu. Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Cărui imagine și pecete este Fiul.

10. I Cor. 7, 40.

11. II Tim. 1, 14.

12. Dan. 5, 11.

13. Ioan 4, 24.

## **Anexa II**

### **LITURGHIA SFÂNTULUI VASILE CEL MARE.**

#### **RUGĂCIUNEA EUHARISTICĂ**

*Preotul:* Cel ce ești, Stăpâne, Doamne Dumnezeu, Părinte atotțiitorule cel închinat, vrednic cu adevărat și drept și cuvenit lucru este, pentru marea-cuviință a sfințeniei Tale, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat, și Ție a-Ți aduce această slujbă duhovnicească a noastră, cu inimă înfrântă și cu suflet smerit; că Tu ești Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoașterea adevărului Tău. Și cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale, sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura cea văzută și cea nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile, Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, Lumina cea adevărată, prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moștenirii celei ce va să fie, începutul bunătăților celor veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ție slujește și Ție pururea Îți înalță cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ție. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Ar-

hanghelii, Scaunule, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile și Heruvimii cei cu ochi mulți; Ție Ți stau împrejur Serafimii cei cu câte șase aripi, care cu două își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere: Cântarea de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind.

**Strana:** Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot. Plin este cerul și pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului. Osana întru cei de sus!

**Preotul:** Cu aceste fericite Puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, și noi păcătoșii strigăm și grăim: Sfânt ești cu adevărat și Preasfânt, și nu este măsură măreției sfințeniei Tale, și drept ești întru toate lucrurile Tale; căci cu dreptate și cu chibzuire adevărată ne-ai adus toate; că zidind pe om luând țărână din pământ, și cu chipul Tău, Dumnezeuule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viață fără de moarte și moștenirea veșnicelor bunătăți. Dar neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul, și amăgirii șarpelui supunându-se și dat fiind morții pentru păcatele sale, l-ai izgonit pe dânsul cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeuule, din rai în lumea aceasta și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naștere, cea prin Însuși Hristosul Tău. Că nu Te-ai întors până la sfârșit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri le-ai cercetat întru îndurările milei Tale; prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care au bine-plăcut Ție, din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut. Care, fiind strălucirea slavei Tale



și chipul ipostasului Tău și purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a socotit a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu-Tatăl, ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a petrecut; și din Sfânta Fecioară întru-pându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale. Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule și Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, făcându-Se sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru Însuși Hristosul Tău. Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales, preoție împărătească, neam sfânt. Și curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morții, în care eram ținuți, fiind vânduți sub păcat. Și pogorându-Se prin Cruce în iad, ca să plinească toate ale Sale, a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți, că nu era cu puțință a fi ținut sub stricăciune Începătorul vieții, făcutu-S-a începătură celor adormiți, Întâi-Născut din morți, ca să fie Însuși Începătorul tuturor în toate. Și suindu-Se la ceruri a șezut de-a dreapta slavei Tale întru înălțime. Care iarăși va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Și ne-a lăsat nouă, aduceri aminte de patima Sa cea mântuitoare, Acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui. Că vrând să meargă la cea de voie și pururea pomenită și de viață făcătoare moarte a Sa, în noaptea în care S-a dat pe Sine însuși pentru viața lumii, luând pâine în sfintele și preacuratele Sale mâini, arătând-o Ție, lui Dumnezeu-Tatăl, mulțu-

mind, binecuvântând, sfințind și frângând... A dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, zicând: Luați, mâncați, acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.

*Strana:* Amin.

*Preotul:* Asemenea și paharul, din roada viței luând, amestecând, mulțumind, binecuvântând și sfințind... A dat Sfinților Săi Ucenici și Apostoli, zicând: Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, Care pentru voi și pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor.

*Strana:* Amin.

*Preotul:* Aceasta să faceți întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta și veți bea paharul acesta, moartea Mea veți vesti, învierea Mea veți mărturisi. Deci, pomenind și noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea care făcătoare de viață, îngroparea cea de trei zile, învierea cea din morți, înălțarea la ceruri, șederea de-a dreapta Ta, a lui Dumnezeu-Tatăl, și slăvita și înfricoșătoarea Lui a doua venire, Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate și pentru toate...

Pentru aceasta, Stăpâne Preasfinte, și noi, păcătoșii și nevrednicii robii Tăi, care ne-am învrednicit a sluji sfântului Tău jertfelnic, nu pentru dreptățile noastre, că n-am făcut ceva bun pe pământ, ci pentru mila Ta și îndurările Tale, pe care le-ai vărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind, ne apropiem de sfântul Tău jertfelnic și, punând înainte cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înainte și să le binecuvinteze pe dânsle și să le sfințească și să le arate:

Pâinea aceasta, adică însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

*Diaconul:* Amin.

*Preotul:* Iar ceea ce este în potirul acesta, însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii... Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.

*Diaconul:* Amin, Amin, Amin.

*Preotul:* Iar pe noi pe toți, care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bine-plăcut Ție: cu strămoșii, părinții, patriarhii, proorocii, apostolii, propovăduitorii, evangheliștii, mucenicii, mărturisitorii, dascălii și cu tot sufletul drept ce s-a săvârșit întru credință.

Mai ales pe Preasfânta, curata, preabinecuvântata, mărita stăpâna noastră, de Dumnezeu Născătoarea și pururea Fecioara Maria.

Cu Sfântul Ioan Proorocul, Înaintemergătorul și Botezătorul; cu sfinții, măriții și întru tot lăudații apostoli; cu Sfântul (...), a cărui pomenire o săvârșim, și cu toți sfinții; pentru ale căror rugăciuni, cercetează-ne pe noi, Dumnezeuule, și pomenește pe toți cei mai dinainte adormiți întru nădejdea învierii și a vieții celei de veci...

Încă ne rugăm Ție: Pomenește, Doamne, sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică cea de la o margine până la cealaltă a lumii, pe care ai câștigat-o cu Scump Sângele Hristosului Tău, și o împacă pe dânsa, și sfânt locașul acesta întărește-l, până la sfârșitul veacului. Pomenește, Doamne, pe cei ce Ți-au adus Ție aceste Daruri, și de la care și prin care și pentru care au fost aduse acestea. Pomenește, Doamne, pe cei care aduc roade și fac bine în sfintele Tale biserici și își aduc aminte de cei săraci. Răsplătește-le lor cu bogatele și cereștile Tale daruri. Dăruiește-le lor cele cerești în locul celor

pământești; cele veșnice în locul celor vremelnice; cele nestricăcioase în locul celor stricăcioase. Adu-Ți aminte, Doamne, de cei din pustie și din munți și din peșteri și din crăpăturile pământului. Adu-Ți aminte, Doamne, de cei ce în feciorie, în evlavie, în înfănare și în viață cinstită petrec. Pomenește, Doamne, pe cărmuitorii pe care i-ai rânduit să stăpânească pe pământ; încununează-i pe dâșii cu arma adevărului, cu arma bunăvoinței; veghează asupra capului lor în ziua de război, întărește brațul lor, înalță dreapta lor, întărește stăpânirea lor, supune-le lor toate neamurile străine, care voiesc războaie; dăruiește lor adâncă și statomică pace; pune în inimile lor gânduri bune pentru Biserica Ta și pentru tot poporul Tău, ca, în liniștea lor, viață pașnică și netulburată să viețuim, în toată cucernicia și curăția. Pomenește, Doamne, toată cărmuirea și pe frații noștri cei din dregătorii și toată oastea; pe cei buni în bunătate îi păzește, pe cei răi, buni îi fă, cu bunătatea Ta. Pomenește, Doamne, poporul ce stă înaintea și pe cei ce pentru binecuvântate pricini nu s-au întâmplat aici, și-i miluiește pe dâșii și pe noi după mulțimea milei Tale. Cămarile lor le umple de tot binele; căsniciile lor în pace și în unire le păzește; pe prunci îi crește, tinerețile le călăuzește, bătrânețile le întărește, pe cei slabi de suflet îi îmbărbătează, pe cei risipiți îi adună, pe cei rătăciți îi întoarce și-i unește cu sfânta Ta sobornicească și apostolească Biserică. Pe cei bântuiți de duhuri necurate îi slobozește; cu cei ce călătoresc pe ape, pe uscat și prin aer, împreună călătorește; văduvelor le ajută, pe orfani îi apără, pe cei robiți îi izbăvește, pe cei bolnavi îi tămăduiește. Adu-Ți aminte, Doamne, și de cei ce sunt în judecăți, în închisori, în prigoniri, în amară robie și în orice fel de necaz, nevoie și strămtorare. Adu-Ți aminte, Dumnezeule, și de toți cei ce au trebuință de marea Ta milostivire, de cei ce ne iubesc și de cei ce ne urăsc pe noi, și de cei ce ne-au poruncit nouă, nevrednicilor, să ne rugăm pentru dâșii. Adu-Ți aminte, Doamne Dumnezeul nos-

tru, și de tot poporul Tău și peste toți varsă mila Ta cea bogată, împlinind tuturor cererile cele spre mântuire. Și pe cei ce nu i-am pomenit, din neștiință sau uitare, sau pentru mulțimea numelor, Tu însuși îi pomeneste, Dumnezeuule, Cel ce știi vârsta și numirea fiecăruia, Cel ce știi pe fiecare din pântecelul maicii lui. Că Tu ești, Doamne, ajutătorul celor fără de ajutor, nădejdea celor fără de nădejde, izbăvitorul celor înviforați, limanul celor ce călătoresc pe ape, doctorul celor bolnavi. Însuși, tuturor toate le fii, Cel ce știi pe fiecare și cererea lui, casa și trebuința lui. Izbăvește, Doamne, orașul (sau satul) și țara aceasta și toate orașele și satele, de foamete, de ciumă, de cutremur, de potop, de foc, de sabie, de venirea asupra noastră a altor neamuri și de războiul cel dintre noi. Întâi pomeneste, Doamne, pe Prea Fericitul Părintele nostru (N), Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, [pe (Înalt-) Prea Sfințitul (Arhi-) Episcopul (și Mitropolitul) nostru (N)], pe care-l dăruiește sfintelor Tale biserici în pace, întreg, cinstit, sănătos, îndelungat în zile, drept învățând cuvântul adevărului Tău...

*Strana:* Pe toți și pe toate.

*Preotul:* Pomeneste, Doamne, pe toți episcopii ortodocși, care drept învață cuvântul adevărului Tău. Pomeneste, Doamne, după mulțimea îndurărilor Tale, și a mea nevrednicie. Iartă-mi toată greșala cea de voie și cea fără de voie, și să nu oprești, pentru păcatele mele, harul Sfântului Tău Duh de la Darurile ce sunt puse înainte. Pomeneste, Doamne, preoțimea mea, cea întru Hristos diaconime, și tot cinul preoțesc, și să nu lași rușinat pe nici unul dintre noi, cei ce stăm în jurul sfântului Tău jertfelnic; cercetează-ne cu bună-tatea Ta, Doamne; arată-Te nouă cu bogatele Tale îndurări; vremuri bine întocmite și de folos ne dăruiește; pământului ploi line spre rodire trimite-i; binecuvintează cununa anului bunătații Tale. Fă să înceteze dezbinarea Bisericilor; potolește întărâtările păgânilor; răzvrătirile eresurilor strică-le degrab,

cu puterea Sfântului Tău Duh. Pe noi pe toți ne primește în împărăția Ta, fii ai luminii și fii ai zilei arătându-ne; pacea Ta și dragostea Ta dăruiește-ne-o nouă, Doamne Dumnezeuul nostru, că Tu toate ni le-ai dat nouă. Și ne dă nouă, cu o gură și o inimă, a slăvi și a cânta preacinstitul și de mare-cuviință numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor.

*Strana:* Amin.

## REFERINȚELE ORIGINALE ALE ARTICOLELOR

### Teologia Sfântului Duh

1. „Sfântul Duh”. În rezumat, în versiune engleză, în *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, art. „Holy Spirit”, p.470-472.

### Partea I: Hristos și Duhul în Liturghie

2. „Odihna Duhului peste Fiul la Părinții Capadocieni”, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 28, nr. 1, 1984 (în engleză), p. 49-65; inedit în lb. franceză.

3. „Înălțare și Liturghie”, *Contacts* 27 (1959/3), p. 164-184.

4. „Cum se situează Hristos și Sfântul Duh Unul față de Celălalt în Liturghie”, *Le Christ dans la Liturgie. Conférences Saint Serge*, 1980, p. 27-35.

### Partea a II-a: Liturghie și taine

5. „Sensul pascal al botezului”, A. Benoît, B.Bobrinskoy, F. Coudreau, *Baptême, sacrement d'unité*, Mame, 1971, p. 85-144.

6. „Treime și botez. Contribuția și actualitatea tradiției siriene”, Conferință publicată parțial în *Mens concordet voci. Mélanges A.G.Martimort*, Desclée, 1983, p. 559-568.

7. „Mărturisirea de credință treimică și sfințirile baptismale și euharistice în primele veacuri”, *La liturgie, expression de la foi. Conférences Saint Serge*, 1978, p.57-67.

8. „Sf. Vasile cel Mare și aprofundarea teologiei Sfântului Duh în sec. IV”, *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen*, Labor et Fides, Geneva, 1982, p.27-38.

9. „Liturghie și ecleziologie treimică la Sf. Vasile”, *Verbum Caro* XXIII (1969/1), nr.89, p.1-32

10. „Prezență reală și comuniune euharistică”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t.LIII/3 (1969), p.402-420.

11. „Duhul lui Hristos în Taine la Sfântul Ioan Gură de Aur și la Fer. Augustin”, *Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly, 22-24 septembre 1974*, editate de Ch. Kannengiesser, Beauchesne, 1975, p. 247-279.

12. „Icoana, taină a Împărăției”, *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du Colloque international Nicée II*, editate de F. Boespflug și N. Lossky, Cerf, 1987, p. 367-374.

13. „Liturgie și viață spirituală”, *Dictionnaire de spiritualité*, art. „Liturgies orientales”, t.9, Beauchesne, 1976, col.915-923.

14. „Liturgia și viața de toate zilele”, *Liturgie, spiritualité, cultures. Conférences Saint Serge*, 1982, p.41-52.

### Partea a III-a: Duhul și Biserica

15. „Sfântul Duh, viața Bisericii”, *Contacts* 55 (1966/3), p.179-197.

16. „Lucrarea dinamică a Sfântului Duh”, *Parole & Pain*, t.VII (mai-iunie 1970), nr. 38, p.96-103.

17. „Sfântul Duh în Biserică”, Conferință prezentată la Seminarul de Teologie Ortodoxă St.Vladimir, New-York, 1989. Inedită.

18. „Continuitatea Bisericii și Ortodoxia”, *Ecumenical Review* 1964/4; inedit în versiune franceză.

19. „Sfințenia în Biserică”, *Jésus-Caritas*, nr.178 (aprilie 1975), p.8-15

20. „Temeiurile teologice ale rugăciunii comune pentru unitate”, *Verbum Caro* XXI (1967/2) nr.82, p.14-31.

21. „Euharistia, plenitudine a Bisericii”, P. Lebeau, J. J Heitz, B. Bobrinskoy, *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent*, Mame, 1969, p. 13-41.

### Partea a IV-a:

22. „Liturgie și eshatologie”, *Eschatologie et liturgie. Conférences Saint Serge*, 1984, p. 35-46.



# CUPRINS

|                                                                                                                                                                                                        |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Prefață</b>                                                                                                                                                                                         | <b>5</b>   |
| <b>I. Sfântul Duh</b>                                                                                                                                                                                  | <b>15</b>  |
| Preliminarii – Învățătura biblică – Părinții și Sinoadele –<br>Duhul Sfânt în cultul bisericesc – Duhul Sfânt, viața<br>Bisericii                                                                      |            |
| <b>II. Odihna Duhului peste Fiul. Hristologia pnevma-<br/>    tică la Părinții capadocieni</b>                                                                                                         | <b>49</b>  |
| Observații generale – Teologia treimică – Hristologia<br>pnevmatică – Concluzie                                                                                                                        |            |
| <b>III. Înălțare și Liturghie</b>                                                                                                                                                                      | <b>71</b>  |
| În Noul Testament și în tradiția primară – Dimensiunea<br>cerească a mântuirii în Epistola către Evrei – Înălțarea în<br>cultul euharistic – Înălțarea, temelie a mărturiei misio-<br>nare a Bisericii |            |
| <b>IV. Cum se situează Hristos și Sfântul Duh, Unul<br/>    față de Celălalt în Liturghie?</b>                                                                                                         | <b>93</b>  |
| Locul Duhului Sfânt în taina lui Hristos – Euharistia, cult<br>treimic – Euharistia, pomenire a Mântuitorului și a lumii<br>– Duhul Sfânt în Euharistie – Taina Tatălui                                |            |
| <b>V. Sensul pascal al botezului</b>                                                                                                                                                                   | <b>104</b> |
| Introducere – Paște și Botez. Simboluri și plenitudine –<br>Structura pascală a inițierii – O Cincizecime perpetuă                                                                                     |            |
| <b>VI. Treime și Botez. Contribuția și actualitatea<br/>    tradiției siriene</b>                                                                                                                      | <b>165</b> |
| Introducere – Timpul untdelemnului – Apa – Pâinea și<br>Potirul – Botez și Mirungere – Epilog                                                                                                          |            |
| <b>VII. Mărturisirea de credință treimică și sfințirile<br/>    baptismale și euharistice în primele veacuri</b>                                                                                       | <b>200</b> |

Mărturisirea de credință și celebrarea botezului –  
 Simbolul de credință și Euharistia – Comentarii liturgice  
 ale Sfântului Maxim Mărturisitorul – Concluzie

|                                                                                                                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VIII. Sfântul Vasile cel Mare și aprofundarea<br>teologiei în secolul al IV-lea                                                                                                                                                                                                       | 213 |
| IX. Liturghie și ecleziologie trinitară<br>la Sfântul Vasile                                                                                                                                                                                                                          | 229 |
| Anaforale vasilene și scrieri ale Sfântului Vasile – Teologia trinitară a părții pregătitoare – Hristologia conținută în cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt”, în cele de după aceasta și în cuvintele de instituire – Pnevmatologia epiclezei – Ecleziologia mijlocirii                    |     |
| X. Prezență reală și comuniune euharistică                                                                                                                                                                                                                                            | 268 |
| În teologia clasică – Sfințire și comuniune – Euharistie și comuniune trinitară – Prezența lui Hristos, comuniune cu Tatăl                                                                                                                                                            |     |
| XI. Duhul lui Hristos în Taine, la Sf. Ioan Gură<br>de Aur și la Fer. Augustin                                                                                                                                                                                                        | 293 |
| Introducere – Relația Duhului Sfânt cu hristologia – Evenimentul Cincizecimii și permanența sa în Biserică – Duhul Sfânt în sfințirea și comuniunea euharistice – Dimensiunea frățească și socială a Euharistiei                                                                      |     |
| XII. Icoana, taină a Împărăției                                                                                                                                                                                                                                                       | 329 |
| XIII. Liturghie și viață spirituală                                                                                                                                                                                                                                                   | 339 |
| Antropologia rugăciunii – Paștile și Duhul Sfânt – Împărtășirea Sfântului Duh – Euharistia și rugăciunea inimii – Euharistia neîncetată – Jertfa lăuntrică                                                                                                                            |     |
| XIV. Liturghia și viața de toate zilele                                                                                                                                                                                                                                               | 355 |
| Introducere – Sensul cuvântului „liturghie” – Temeiul hristologic al cultului – Lumea întreagă și viața omului se cuprind deopotrivă în liturghia Bisericii și în inima care se roagă – Rugăciunea inimii și Euharistia – Cum să facem euharistică și liturgică viața de toate zilele |     |
| XV. Duhul Sfânt, viața Bisericii                                                                                                                                                                                                                                                      | 369 |

Duhul Cincizecimii – Sfântul Duh în Vechiul Testament și în Evanghelii – Sfântul Duh în Euharistia Bisericii – Sfântul Duh în om – Redescoperirea Sfântului Duh în unitate

**XVI. Lucrarea dinamică a Sfântului Duh 387**

Taina de nepătruns a Duhului Sfânt – Prezența Duhului Sfânt

**XVII. Sfântul Duh în Biserică 398**

**XVIII. Continuitatea Bisericii și Ortodoxia 409**

Introducere. De la ecumenism la sobornicitate – Ecleeziologie treimică și euharistică – Credincioșie și deschidere – Elemente esențiale ale continuității Bisericii – Adevăr și infailibilitate – Continuitatea Bisericii în sfinți – Concluzii. Continuitate în mărturie

**XIX. Sfințenia în Biserică 434**

Sfințenia Bisericii, sfințenia lui Dumnezeu – Sfințenia lui Dumnezeu, prezența vie a lui Dumnezeu în Biserică – Sfințenia Bisericii, sfințenia oamenilor – Limitele sfințeniei Bisericii înăluntru omului

**XX. Temeiuri teologice ale rugăciunii comune pentru unitate 444**

**XXI. Euharistia, plenitudine a Bisericii 465**

Taina Cuvântului – Biserica în anamneză – Biserica în rugăciune – Euharistia, comuniune a Bisericii – „Cu pace să ieșim”. Misiunea Bisericii

**XXII. Liturghie și eshatologie 488**

**Anexa I: Extrase din tratatul *Despre Sfântul Duh*, al Sf. Vasile cel Mare 503**

**Anexa II: Liturghia Sf. Vasile cel Mare (Rugăciunea euharistică) 508**

Redactor: CAMIL MARIUS DĂDĂRLAT  
Tehnoredactor: Protos. VARTOLOMEU BOGDAN

Format 16/61 x86. Coli de tipar 33. Comanda nr. 75

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE  
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Născut în anul 1925, la Paris, Părintele Boris Bobrinskoy este de peste patru decenii profesor - iar în prezent și decan - al Institutului de Teologie Ortodoxă Saint Serge, din capitala Franței. A publicat numeroase și valoroase studii de teologie dogmatică și liturgică, fiind, totodată, și autorul monumentalei lucrări *Le mystère de la Trinité* (Taina Sfintei Treimi).

*„Gândirea Părintelui Boris Bobrinskoy este profund eclezială. Așa cum Duhul „odihnește” în Fiul din veci, așa cum plinește ungerea mesianică a lui Iisus, tot așa nu încetează să odihnească în adâncurile de taină ale Bisericii, odihnă dinamică, repet, „a harului peste har” care binecuvântează fiecare existență și „îndreptează” către Împărăție. În Duhul Sfânt, Hristos, „Omul durerilor” cel preaslăvit, Se revelează a fi existență comunitară ce asumă întreaga umanitate și transfigurează în chip tainic, sacramental, universul”.*

OLIVIER CLEMENT

*„Duhul Sfânt este astfel unicul iconograf al Bisericii, căci El este Cel care face să răsară din adâncul nostru Chipul lui Hristos, săpat dintotdeauna în inima noastră. Toate icoanele, pictate sau vii, oglindesc taina lui Hristos cel Unul, adevărată icoană a Tatălui împărtășită oamenilor în lumina Duhului Sfânt în acel astăzi sacramental și duhovnicesc al Bisericii, până la sfârșitul veacurilor.*

*Chemarea neîncetată a Numelui lui Iisus, potrivit tradiției celei mai autentice a Ortodoxiei, este, desigur, un mod privilegiat și necesar al lucrării Duhului care ne modelează neconținut după chipul Fiului și intrupează în noi prezența Acestuia”.*

Părintele BORIS BOBRINSKOY

*Ilustrația copertei: Inițială-ilustrație la Rugăciunea Sfintei Jertfe. (Slujebnicul Mitropolitului Ștefan al Ungrovlahiei, sec. XVII).*